Ewald A. Boucke

Goethes Weltanschauung

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

G 595
.Y6ouW

Goethes Weltanschauung

auf historischer Grundlage.

TORONTO LIBRARY
UNIVERSITY OF

Ein Beitrag

zur Geschichte der dynamischen Denkrichtung und Gegensatzlehre

von

Ewald A. Boucke

a. o. Professor an der Staatsuniversität von Michigan.

218819
5:12:27

Stuttgart.
Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)
1907.

Germany

Vorwort.

Den Ausgangspunkt der Untersuchungen, die in diesem Buche vereinigt sind, bildete Goethes Anwendung des Gegensatz- oder Polaritätsbegriffes, dem er selbst eine so hohe Bedeutung für seine Naturphilosophie beilegt. Es wurde mir bald klar, dass der gewöhnliche Hinweis auf Schelling nicht genüge, sondern dass es sich um ein Prinzip handle, das in der ganzen geistigen Anlage und Anschauungsweise des Dichters wurzelt. Des weiteren stellte sich heraus, dass zwischen dem Polaritätsbegriff und einer Reihe anderer Begriffe und Anschauungen, unter denen die Idee des Gleichgewichts den hervorragendsten Platz einnimmt, ein Verhältnis näherer oder entfernterer Verwandtschaft bestehe. So ergab sich ein Kreis von Vorstellungen, ein Weltanschauungstypus, der sich seinem inneren Wesen nach am treffendsten als ‚dynamisch' charakterisieren lässt.

Im Laufe der Arbeit drängte sich mir immer mehr das Bedürfnis auf, diesen Complex dynamischer Vorstellungen und insbesondere das Prinzip des realen Gegensatzes in der Geschichte des Denkens zu verfolgen. Auf diese Weise konnten einerseits die weitverzweigten Wurzeln und die geschichtlichen Voraussetzungen der Goethischen Anschauungsweise aufgezeigt und andererseits die Vorzüge und Schwächen der dynamischen Denkrichtung aus den Zeugnissen ihrer bedeutendsten Vertreter erwiesen werden. So entstand der einleitende historische Teil, der also keineswegs eine zufällige Beigabe ist, sondern mit der speziellen Abhandlung über Goethes Polaritätsbegriff in organischem Zusammenhang steht.

Erst der breite historische Unterbau macht es möglich, die Gestalt des bedeutendsten Vertreters der synthetischen Natur- und Weltbetrachtung in der richtigen Perspektive zu sehen und zu würdigen.

Es war ursprünglich beabsichtigt, den geschichtlichen Teil über Goethe hinaus bis auf die Gegenwart fortzuführen, aber das Material zu einer Geschichte der Gegensatzlehre im 19. Jahrhundert ist so weitschichtig, dass es sich unmöglich in einem Schlusskapitel bewältigen liesse. Andererseits wäre mit einem flüchtigen Überblick über die bekannten Gegensatz- und Gleichgewichtstheorien Hegels, Spencers und der heutigen Naturphilosophie wenig genützt, da es sich vor allem darum handelt, den inneren Zusammenhang und die Umbildung der Probleme selbst eingehender zu untersuchen. Übrigens ist auf das Verhältnis Goethes zu der gleichzeitigen philosophischen Spekulation wiederholt Bezug genommen, und auch sonst fehlt es nicht an gelegentlichen Ausblicken.

Goethes Werke sind nach der Hempelschen Ausgabe zitiert, ein vorgesetztes W weist auf die Weimarer Ausgabe, die hauptsächlich für die Tagebücher und Briefe benutzt ist.

Ann Arbor, Mich.
im Juni 1907.

Ewald A. Boucke.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil.

Zur Geschichte der Gegensatzlehre.

Erstes Kapitel. Das dynamische Weltbild.

Seite

1. Definition und Abgrenzung 1
2. Hauptprobleme 3
   a) Ursprung des Geschehens S. 3. — b) Rhythmus: Kräfteantagonismus, Polarität S. 4. — Steigerung S. 7. — Kreislauf S. 7. — c) Prinzip der Beurteilung, Zweck S. 8. — d) Das Bleibende S. 9. — e) Ziel, Gleichgewicht S. 10.
3. Dynamisch und mechanisch 11
   Typus und Gesetz S. 12. — Verhältnis zur Ethik S. 13.
4. Polarität und Dynamismus 15

Zweites Kapitel. Das Altertum.

1. Orient und Milesier 16
2. Heraklit 17
3. Pythagoras 19
   Zwillingsgebilde in griechischer Sprache und Kunst S. 20.
4. Empedokles 21
   Gesundheit und Krankheit S. 23. — Relativismus S. 24.
5. Plato 25
   Gegner Heraklits S. 25. — Nemesis-Idee S. 26. — Seinsbegriff S. 27. — Idealismus; Unterordnung des Sinnlichen S. 28.
6. Aristoteles 29
   Dynamische Grundfärbung S. 29. — Werden aus Gegensätzen S. 30. — Lehre vom Organismus S. 33. — A. und Goethe S. 34. — Theoretische Ethik. Begriff der „Tätigkeit ohne Nebeninteresse“ S. 35. — Gemeine und edle Eigenliebe S. 36. — Dualistisches Element; Ableitung aus der göttlichen Vernunft S. 37.

Seite

— Praktische Ethik. Tugendbegriff, Mittelmaß S. 38. — Der Staat S. 39. — Das Kunstwerk als Organismus S. 40. — Theorie des Tragischen S. 41.

7. Die Stoiker 42
Physik S. 42. Begriff der Norm S. 43. Ethischer Dualismus S. 43. Beherrschung der Triebe S. 44. Einfluß auf die Folgezeit S. 44, besonders auf die mechanische Richtung S. 45.

8. Plotin 46
Verhältnis zu Plato S. 47. — Transzendenz S. 47. — Einheit der Gegensätze im Sein S. 48. — Gut und Böse, Sündenfall S. 49. — Zusammenhang der Welt, Verähnlichung S. 50. — Denkmethode; das Schauen S. 51. — Unterschied der religiösen von der wissenschaftlichen Intuition S. 52. — Das ästhetische Element; Schönheit und Symmetrie des Weltorganismus S. 53. — P. und Goethe, geistige und sinnliche Schönheit S. 54. — Gleichgewichtslehre; Adrastea S. 55. — Bild des Reigentanzes S. 56. — Die Stoa und Plotin: Einwirkung auf die Folgezeit S. 57. — Proklus S. 57 A. 1.

Drittes Kapitel. Die Renaissance.

1. Einleitung 58
Pandynamismus S. 58. — Schönheitsgefühl S. 59. — Mikrokosmos-Idee S. 60. — Geist und Materie S. 60. — Sein durch Gegensätze S. 61. — Anziehung des Gleichen, Verähnlichung S. 62.

2. Theosophen und Occultisten 62
Nikolaus von Cusa S. 63. — Agrippa von Nettesheim S. 63. — Paracelsus S. 63. — Patritius S. 64. — Bouillé S. 64.

3. Italienische Naturphilosophie. 64
Cardanus; Würdigung der Unlustelemente S. 65. — Entwicklungsgeschichte S. 66. — Telesius; Goethe über ihn S. 66. — Lehre vom periodischen Wechsel; Vorläufer Burkes S. 67. — Campanella; Gegensatzlehre; parallelisiert wie Goethe Farben und Gemütszustände S. 67. — Die Doppelbewegung im Universum und ihre sozialpolitische Analogie S. 69. — Sensualistische Theorie des Erkennens S. 69.

4. Deutsche Mystiker 70
Ethische Fragen; Sündenfallmythus S. 70. — Weigel S. 71. — Böhme; Urgegensatz zwischen Gut und Böse S. 71. — Entzweiung als Mittel des Selbstbeschauens und der Ichwerdung S. 72. — Eckhart S. 72 A. 1.

5. Giordano Bruno 74
Weltwirklichkeit und Schönheit; Gesetzmäßigkeit der Natur S. 74. — Idee der Realopposition S. 75. — Vorahnung der Gravitationslehre S. 76. — Systole und Diastole; Entstehen und

Seite

Vergehen als Ausdehnung und Zusammenziehung des Lebenskerns S. 76. — Formprinzip und Materie S. 77. — Die Welt als Entfaltung des Göttlichen S. 78. — Die Natur als werdender Geist S. 79. — Der Mensch als Doppelwesen S. 79. — Aesthetischer Idealismus S. 79. — Sinnlich-sittliche Zweieinheit S. 80.

Viertes Kapitel. Die Neuzeit.

1. Die mechanische Naturerklärung 81
Begriff der Gesetzmäßigkeit; physikalisch-mathematische Richtung; Konstruktion aus der Vernunft S. 81. — Druck- und Stoß-Theorie; Leugnen der Zweckidee; Gleichartigkeit aller Vorgänge S. 82.

2. Die dynamische Unterströmung 83
Leibniz' Monadenlehre S. 83. — Studium der Individualität; die Welt als Kräftesystem S. 84. — Französische Naturphilosophie; pantheistische Elemente S. 85. — Studium des Organischen und der Entwicklung durch Buffon und Robinet S. 85. — Diderot, beeinflußt von Shaftesbury und Bruno S. 85. — Die Natur als Allmutter S. 86. — Bedeutungswandel des Ausdrucks „Naturgesetz" S. 86 A. 1. — Vorahnung biologischer Gesetze S. 87. — Diderot, Heraklit und Goethe S. 87 A. 1. — Berührungen zwischen Diderot und Goethe; ihr Relativismus S. 88. — (Goethe und Spinoza S. 88 A. 1). — Unterschied hinsichtlich der ästhetischen Norm: Goethes Lösung durch den Begriff des Geistig-Organischen S. 89.

3. Das Gravitationsgesetz und das Prinzip der realen Opposition 90
Die rationalistische Metaphysik und der Satz des Widerspruchs; die begriffliche Denknotwendigkeit als Kriterium S. 90. — Wichtigkeit der mechanischen Naturwissenschaft für die Gegensatzlehre: Newtons Gesetz S. 91. — Exakte Formel für einen alten Gedanken S. 92. — Ausdeutung der Newtonischen Entdeckung im dynamischen Sinn S. 93. — Bedeutung derselben für die Gegensatzlehre: der reale Gegensatz S. 93. — Parallele in der Moralphilosophie; Antagonismus zwischen Selbsterhaltung und sozialem Affekt S. 94. — Hutchesons Formel S. 94. — Nutzbarmachung des Gravitationsgesetzes für die Metaphysik durch Kant S. 95.

Fünftes Kapitel. Der Begriff des Antagonismus in Kants Natur- und Geschichtsphilosophie.

1. Naturphilosophie 96
Versöhnung der Mechanik und Teleologie 96. — Begründung der dynamischen Naturerklärung in der „Naturgeschichte des Himmels" S. 97. — Theoretische Fundierung in kleineren

Seite

Schriften S. 98. — Die Schrift über die „negativen Größen". Logische und reale Opposition S. 98. — Lust und Unlust S. 99. — Anwendung auf die Ethik: der wirkliche Wert einer moralischen Handlung S. 100. — Aufhebung eines Zustandes durch Gegenarbeit S. 101. — Anwendung auf die Regulierung des körperlichen Befindens S. 102 A. 1. — Erklärung physikalischer Erscheinungen vermittelst der Realrepugnanz S. 102. — Die „Metaphysischen Anfangsgründe". Einordnung der dynamischen Theorie in das System des Kritizismus S. 103.

2. Geschichtsphilosophie 106
Das Kulturproblem; Verhältnis zu Rousseau S. 107. — Die Glückseligkeit nicht Ziel, sondern Antrieb zur Kulturtätigkeit S. 108. — Analogie des ethischen und physikalischen Antagonismus S. 109. — Die „ungesellige Geselligkeit" S. 110. — Der Krieg als Triebfeder S. 110. — Wichtigkeit der Unlustmomente als Stachel zur Tätigkeit S. 111.

3. Das Ziel des Werdens 112
Forderung eines Gleichgewichts; Ablehnung eines trägen Friedens; Substituierung des staatsbürgerlichen Ideals S. 113. — Der Wandel in Kants Anschauungen über die menschliche Freiheit: sie gilt ihm früher als gegebene Eigenschaft des intelligiblen Menschen, zu deren Erreichung die gütige Vorsehung durch den Antagonismus der Triebe ansporn S. 114. — Später wird auf die Fähigkeit der Selbstbestimmung mehr Gewicht gelegt; der Mensch setzt sich selbst als Endzweck der Natur, die Freiheit wird Aufgabe und regulatives Prinzip S. 115. — Das unendliche Streben als einzig Bleibendes S. 116.

4. Zusammenhang von Kants Theorie des realen Gegensatzes mit dem Hauptproblem seiner Philosophie 116
Irrtum des Rationalismus, des rein begrifflichen Denkens und der formalen Logik S. 117. — Einführung des Beziehungsbegriffes aus dem anschaulichen Denken S. 117. — Aber die Apriorität des realen Gegensatzes nur möglich auf phänomenalistischer Grundlage S. 118. — Einheit des Werdeprozesses, der sich in vielerlei und oft entgegengesetzten Formen offenbart S. 119. — Funktion der negativen Werte S. 119.

Sechstes Kapitel. Der Pandynamismus Herders und sein Begriff des Kräftemaximums.

1. Einführung. Kant und Herder 120
Autonomie und Heteronomie des Zweckbegriffs S. 121. — Herders Vermengung der von Kant geschiedenen Prinzipien und Gebiete S. 122. — Herders Vitalismus; sein Verlangen

Seite

nach Erkenntnis eines durchgehenden Zusammenhanges aus der Einheit des Bewußtseins S. 121. — Seine Methode der genialen Anschauung S. 122. — Studium des Organischen S. 123. — Zusammenhang mit der pandynamischen Bewegung des Zeitalters S. 124; mit der ästhetischen und literarischen Revolution S. 124. — Erhöhtes Lebensgefühl, Drang nach Erlebnis S. 125. — Gegensatz zwischen Herder und Kant; Vorzüge und Mängel ihrer beiderseitigen Denkweisen S. 126. — Kants Würdigung des Genies S. 127.

2. Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele 127

Das Gefühl als Urkraft S. 127. Der empfindende Mensch; Reiz und Reaktion; Zusammenhang aller Funktionen, Einfühlung, Sympathie S. 128. — Wirkung und Gegenwirkung; Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung als Grundform des Lebensprozesses S. 130.

3. Herders Geschichtsphilosophie.

a. Das Problem. Verhältnis zu anderen Denkern . . 131

Gesetze des geistigen Lebens; Reisetagebuch 1769; Montesquieu S. 132. — Verhältnis zu Kant: frühere Epoche des Einflusses S. 133. — Rousseau und Herder; Verschiedenheit der Voraussetzungen und Aufgaben S. 134. — Einfluß der englischen Moralphilosophie; der Gegensatz zwischen egoistischen und altruistischen Neigungen S. 136. — Harmonisierung der Gegensätze bei Shaftesbury S. 137. — Herders Kulturphilosophie und ihr Problem. S. 137.

b. Früheres Stadium. Die Kontrarietät 138

Dalbergs Abhandlung über die Hoffart in der menschlichen Seele und Herders Entgegnung S. 139. — Die Kontrarietät ist kein menschliches Laster, sondern ein in der ganzen Schöpfung verbreiteter Trieb und ein Mittel zur Kulturförderung S. 140. — Die negativen Elemente sind im Prozess des Werdens notwendig S. 141. — Parallelisierung des ethischen mit dem physikalischen Antagonismus S. 143. — Auch Völker und Staaten gehorchen dem gleichen Doppeltrieb S. 144.

c. Späteres Stadium. Das Kräftemaximum . . 145

Verhältnis zu Kants geschichtsphilosophischen Schriften: die Idee des Antagonismus brauchte Herder nicht daraus zu borgen S. 146. — Begriff des Kräftemaximums; Entlehnung der Formel aus Lamberts Philosophie S. 147. — Der Gedanke selbst ist Herders Eigentum S. 148. — Betrachtungen über Wachstum und Blüte der Völker in früheren Schriften S. 149. — Konflikt zwischen dem historischen Urteil und religiösen

Seite

Bedürfnis S. 150. — Humanität als Anlage und Ziel: das geschichtliche Werden gipfelt im beharrenden Sein S. 151. — Das relative Maximum ein brauchbares Prinzip, das absolute dagegen wissenschaftlich nicht verwendbar S. 151.

d. Das 15. Buch der „Ideen" 153
Bedeutung der hemmenden Mächte S. 153. — Maximum oder Beharrungszustand. Erstes und zweites Naturgesetz über das Gleichgewicht von Kräftesystemen S. 154. — Maxima verschiedener Art S. 155. — Drittes Naturgesetz über Störungen des Gleichgewichts S. 156. — Abschluss des ganzen Prozesses im Reich der Humanität S. 156.

e. Gespräche über Spinoza 157
Verhältnis zu den Ideen S. 157. — Umbildung Spinozas im dynamischen Geiste S. 158. — Die Beharrung als Produkt entgegenstrebender Kräfte S. 158. — Gruppierung der Krafteinheiten um eine Achse nach dem Gesetz der Wahlanziehung S. 159. — Assimilation und Verähnlichung als Formen des Anziehens und Aufstrebens S. 160. — Neue Lösung des Konflikts zwischen Werden und Sein: das Werden als Emanation des Seins, die ewige Palingenesie in der Schöpfung S. 161. — Berührung mit Goethes Verwandlungslehre S. 162.

f. Die Altersspekulation in der Adrastea . . . 163
Das Spinozabuch der natürliche Höhepunkt in Herders Schaffen S. 163. — Zwei Typen geistiger Arbeiter S. 164. — Befriedigung des religiösen Bedürfnisses S. 164. — Nemesis als Göttin des Gleichmaßes S. 165. — Zeitschrift Adrastea; Mängel derselben S. 166. — Aufsatz über Newtons Gesetz S. 167. — Philosophie und Schwärmerei, ein beliebtes Thema des Zeitalters S. 167. — Kants Urteil S. 168. — Die moralisierende Tendenz in der Adrastea S. 169.

4. Herders Ästhetik.

a. Vorbemerkung 170
Grundcharakter der rationalistischen Ästhetik; die logische Wahrheit als Kriterium S. 170. — Allmähliche Umbildung; Idee des organischen Zusammenhanges und der geistigen Synthese S. 171.

b. Das dynamische Element in Herders Ästhetik . . 172
Das Gefühlsleben als Urquell des geistigen Lebens S. 172. — Das Lebendig-Schöne; der Kunstgenuß durch Assoziation und Einfühlung S. 173. — Schätzung der Plastik S. 174. — Dynamik des Körpers S. 175.

c. Sinnliche Vollkommenheit und Gleichgewicht . . 176
Auflösung sanfter Gegensätze im Organismus S. 176. — Das Schöne und Erhabene; Anlehnung an Burke S. 176. — Das rela-

Seite

tive Gleichgewicht: der Gedanke selbst schon beim jungen Herder in den Entwürfen zur „Plastik" S. 177. — Die „Kalligone"; Formulierung des Maximumbegriffs S. 178. — Anwendung auf einzelne Gebiete S. 179. — Die ästhetische Normalidee; der schöne Mensch S. 180.

d. Das absolute Gleichgewicht und das Sittliche . . 181
Verwandtschaft von Goethes und Herders Kunstlehre S. 181. — Goethes Einwendung gegen Herders Hineintragen des sittlichen Zweckbegriffs S. 182. — Zusammenfassung. Herders Unvermögen, das Problem des organischen Zusammenhangs zu lösen S. 183.

Siebentes Kapitel. Goethes Naturanschauung.

1. Das allgemeine Problem 184
Schwierigkeit, Goethes philosophische Anschauungen zu klassifizieren; Goethe und Kant S. 185. — Goethes Hauptproblem: der lebendige Zusammenhang des Naturganzen S. 185. — Schellings ästhetischer Pantheismus; die Natur als werdende Intelligenz S. 186. — Goethe geht von der sinnlichen Erfahrung aus S. 187. — Hinneigung zu Schelling; die Natur als Explikation der Gottheit; der aufsteigende Prozeß des Werdens S. 188. — Identität des natürlichen und künstlerischen Schaffens S. 189. — Wichtiger Unterschied: Für Schelling ist die Idee der Ichwerdung ein metaphysisches Prinzip, für Goethe eine poetische Anschauung und Analogie S. 190. — Das „Genießen" und die Erweiterung des Selbst S. 191. — Die Harmonie des Kosmos S. 193.

2. Voraussetzungen und Hilfsbegriffe.

a. Der Ursprung 194
Die lebendigen Kräfte und ihr stetiges Wirken S. 194.

b. Die Bewegung: Polarität 195

c. Der Begriff der Steigerung 196
Biologische Grundlage S. 196. — „Verdichtung" in der Farbenlehre S. 198. — Verfeinerung in der Physiologie S. 199. — Integration S. 200. — Anwendung auf das geistige und sittliche Wachstum S. 201.

d. Das Bleibende 202
Das ideale Formprinzip, der Typus in Natur und Menschenleben S. 203. — Beispiel der typisierenden Beobachtung S. 204. — Das Urphänomen und seine wissenschaftliche Bedeutung S. 205. — Typus und Gesetz S. 205. — Zusammenhang dieser Hilfsbegriffe mit der intuitiven Denkmethode S. 206.

e. Das Ziel 207
Der Begriff der Zielstrebigkeit S. 207. — Nachdruck auf dem Individuellen und seiner Vollkommenheit S. 208.

Seite

f. Die Methode der Erkenntnis 208
Kant über intellektuelle Anschauung S. 208. — Die Einsicht in den organischen Zusammenhang durch anschauendes Denken S. 209. — Keine Anwendung von Begriffen, sondern Entwicklung eines Typus 210. — Schwäche und Stärke der Methode S. 211. — Das Schauen der Gattungsidee mit geistigem Auge S. 212. — Fortgesetzte Schärfung des synthetischen Blicks S. 213.

g. Zusammenfassung 213
Gründe für Goethes Erfolge: Gereinigte Naturteleologie S. 213. — Sorgfältige Einzelforschung S. 214. — Reine Anschauung S. 215. — Bei Herder: Konstruktion, Mangel an ruhiger Beobachtung; Vermögen, Beziehungen zu erkennen S. 215.

Zweiter Teil.

Quellen und Entwicklung des Polaritätsbegriffs bei Goethe.

Seite

Erstes Kapitel. Einwirkung Kants 218
Studium der „Metaphysischen Anfangsgründe" zu Anfang der 90er Jahre S. 219. — Mehrfache Berufung auf Kant S. 221. — Es fragt sich, ob Goethe auch die Idee der Polarität aus Kant entnahm S. 221. — Allgemeines Verhältnis: keine innere Verwandtschaft S. 222. — Untersuchung, ob die Schriften vor 1790 schon den Polaritätsbegriff anwenden; dies ist der Fall in der Metamorphose der Pflanzen S. 223, und in den Beiträgen zur Optik S. 224. — Goethes Hinweis auf seine frühesten Überzeugungen über diesen Gegenstand S. 225.

Zweites Kapitel. Spontanes Wachstum 225
Die Aurea Catena Homeri S. 226. — Goethes Interesse für den Okkultismus: Vorahnungen des Naturzusammenhanges und Gestaltenwandels S. 226. — Die Idee des periodischen Wechsels S. 227. — Die Kosmogonie in „Dichtung und Wahrheit" S. 227. — Straßburger theosophische Studien: Renaissance-Denker und Swedenborg S. 228. — Der Wechsel im Menschen und in der Natur S. 229.

Drittes Kapitel. Die Natur. 1781 230
Verwandlung der Formen: Spaltung und Vereinigung S. 230. — Das Auseinandersetzen der Materie S. 231. — Parallelen und Anklänge: Diderots Abrégé S. 232. — Kants Naturgeschichte des Himmels S. 232. — Forsters „Blick in das Ganze der Natur" S. 233 A 2. — Naturalismus und Relativismus des jungen Goethe S. 234.

Seite

Viertes Kapitel. Klärung und Befestigung der Idee 235

Exaktere Naturbeobachtung S. 235. — Periodizität des äusseren und inneren Menschen S. 236. — Zusammenarbeiten Goethes und Herders S. 236. — Maimons Aufsatz über die Weltseele S. 237 A. 1. — K. Fr. Kielmeyer und sein Vortrag über das Verhältnis der organischen Kräfte unter einander S. 237. — Inhalt der Schrift S. 238. — Goethe über Lebensalter und typische Stimmungen S. 240 A. 1. — Die Geschichte der Wissenschaften als Fuge S. 240 A. 3. — Kielmeyer-Schelling-Coleridge-Spencer S. 241 A. 1. — Goethe und Schelling; die naturphilosophische Bewegung der 90er Jahre S. 242. — Endgültige Formulierung der Idee der Polarität im Anschluss an magnetische und elektrische Experimente S. 243.

Fünftes Kapitel. Kritisches 244

Kants Ablehnung der Teleologie als Erkenntnisprinzip: das dynamische Grundgesetz, welches die Materie als Verhältnis von Kräften auffaßt, kann nur die Richtung geben für die exakte Einzelforschung, die den kausalmechanischen Zusammenhang festzustellen hat S. 245. — Die nachkantische Spekulation schreibt dem Menschen das intuitive Erkennen zu, d. h. das Vermögen, das Einzelne aus der zweckmäßigen Organisation des Ganzen abzuleiten; die dynamische Formel wird zum metaphysischen Prinzip erhoben S. 246. — Goethe gelangt zu der gleichen Auffassung auf empirischem Wege als praktischer Naturforscher und Dichter S. 246. — Sein Verlangen nach einer anschaulichen Grundform der Bewegung; eine solche bietet die Idee der Polarität S. 247. — Sie ist kein metaphysisches Prinzip, sondern ein Symbol, ein Urphänomen S. 248. — Äußerung über diese Symbolik S. 248. — Verlangen nach sinnlichem Wissen S. 249. — Die Polaritätsidee daher kein wissenschaftliches Prinzip; Lotzes Urteil S. 250. — Enge Verknüpfung der Polaritätsidee mit einem Hauptproblem Goethes: Wie ist das Sein mit dem Werden, Beharrung mit Veränderung zu vereinen? Durch das Erscheinende S. 251. — In der Erscheinung offenbart sich das Seiende, der Typus; — aber als Werdendes, Veränderliches S. 251. — Daher Goethes Interesse an dem Problem des Gestaltenwandels S. 251. — Das Seiende, der Typus nur ein ideelles Formprinzip S. 252. — Das Schwanken der Erscheinung um den ideellen Typus verläuft in Zeit und Raum als periodisch-polarer Prozeß S. 252. — Goethes Idee und Kants „Ding an sich" S. 253. — Verhältnis zu Platos Ideenlehre S. 254. — Die Erkenntnis des Dauernden in der schwankenden Erscheinung S. 254.

Dritter Teil.

Anwendung der Polaritätsidee auf das Naturgeschehen.

Seite

Vorbemerkung 255

Polare Natur des Bildungstriebes S. 255. — Körper entfalten entweder Polarität oder sind im Spannungszustand S. 256. — Potentielle Energie oder Steigerung als Begleiterscheinung der Polarität S. 256. — Aussprüche über Magnetismus; maßvolle Symbolik S. 257.

Erstes Kapitel. Farbenlehre.

1. Physikalischer Teil 258

Zunehmende Würdigung von Goethes wissenschaftlichem Lebenswerk; der physikalische Teil der schwächste S. 258 — Bedeutung der Polaritätsidee für die ganze Theorie S. 259. — Der physikalische Dualismus in der Natur S. 260. — Goethes Erklärung der Farben S. 262. — Unzulänglichkeit der Theorie S. 262.

2. Physiologischer Teil 263

Totalität und Gleichgewicht beim Farbenantagonismus S. 263. — Nachbilder; das Pudelphänomen S. 264. — Individuelle Unterschiede in der Empfindlichkeit der Sinnesorgane; der visuelle Typus S. 266. — Gesteigerte Energie S. 267.

3. Ästhetischer Teil 267

Wichtigkeit dieses Teiles für Goethe als Künstler S. 267. — Umsetzung der sinnlichen Wirkung ins Sittliche S. 268. — Plus und Minus mit ihren spezifischen Kategorien S. 268. — Das Gleichgewicht der Mischungen S. 269. — Der Purpur S. 269. — Totalität und Harmonie der Farbenzusammenstellungen; Verwandtschaft physiologischer und ästhetischer Gesetze S. 270. — Begriff der organischen Forderung S. 271. — Heines Vorliebe für Gelb: Violett S. 271 A. 1. — Psychophysische Parallelen; das Bedürfnis der Totalität strebt aus der Beschränkung zur Freiheit S. 272. — Harmonisierung von Theorie und Praxis S. 272. — Goethes Korrelation und Schillers Antithese S. 273 A. 1. — Charakteristisches und harmonisches Kolorit S. 273. — Das Bunte S. 274. — Allegorische Auslegungen: Vereinigung der Gegensätze in einem Dritten S. 274. — Vorzüge und Schwächen von Goethes Betrachtungsweise: aus den subjektiven Wahrnehmungen allein lassen sich nicht Schlüsse auf den mechanischen Zusammenhang der objektiven Welt ziehen S. 275.

Seite

Zweites Kapitel. Tonlehre 276

Pläne zur systematischen Behandlung der Naturlehre; Tonlehre nur skizzenhaft behandelt S. 277. — Warnung vor oberflächlichen Parallelen zwischen Farbe und Ton S. 277. — Interesse an der physiologischen Seite; Begriff der organischen Forderung S. 278. — Dualistischer Charakter der Tonwelt S. 279. — Der periodische Wechsel in der Rhythmik S. 279. — Der Gegensatz zwischen Dur und Moll S. 280. — Gefahr des Analogisierens; Regenbogen und Grundbaß S. 280. — Die organische Beschaffenheit des Mollakkords S. 280. — Kontroverse mit Zelter: Dur und Moll sind gleichberechtigt; polare Klangwirkungen in der Musik S. 281. — Übereinstimmung Goethes mit der heutigen Lehre S. 281. — Goethes spätere Formel; Dur und Moll als Systole und Diastole der Tonmonade S. 282. — Schlossers romantisierende Erklärung des Mollakkordes als eines pathologischen Elementes in der Menschennatur und Goethes Überzeugung von der Normalität aller Sinneseindrücke S. 283. — Schopenhauers Theorie S. 284 A. 1.

Drittes Kapitel. Meteorologie 284

Mißerfolg von Goethes Theorie S. 284. — Frühes Interesse für die meteorologischen Vorgänge und spätere genaue Beobachtungen S. 285. — Epochemachende Bekanntschaft mit Howards Arbeiten S. 285. — Diese haben keinen Einfluß auf Goethes Theorie der Witterung S. 286. — Erste Spuren der Theorie 1779; deutlicher 1786 im Reisetagebuch S. 286. — Weiteres Nachdenken 1805 und 1806 S. 288. — Fernere Studien 1818—20; endgültige Niederschrift 1825 S. 289. — Inhalt der Theorie: Die Witterungserscheinungen werden verursacht durch den Wechsel des Luftdrucks und dieser durch die vermehrte oder verminderte Anziehungskraft der Erde; Wasserbejahung und -verneinung S. 289. — Der gleiche Vorgang im Wolkenreich S. 290. — Die tägliche Oszillation des Barometers; die Systole und Diastole, das Atmen der Erde S. 291. — Die Selbstregelung der Elemente in der Atmosphäre S. 291. — Ablehnende Haltung der Fachwissenschaft gegenüber Goethes Theorie S. 292. — Dieselbe ist keine begriffsmäßige, mathematisch-exakte Erklärung, sondern entspringt Goethes exakt-sinnlicher Phantasie S. 292. — Goethes Naturerklärungen sind Ideen, zu Symbolen verdichtet; Gegensatz zur analysierenden Forschung S. 293. — Das Bleibende in Goethes Theorie: der Verzicht auf alle außertellurischen Einflüsse S. 294.

Viertes Kapitel. Wolkenerscheinungen in Goethes Dichtung (Exkurs) 294

Ästhetischer Teil der Meteorologie. Einheit der dichterischen

Seite

Anschauung und wissenschaftlichen Forschung S. 295. — Antizipation und Erfahrung S. 295. — Gefallen an der Plastik der Wolkenwelt S. 295. — Typen der Wolkenbildung: anthropomorphe Deutung S. 296. — Wolkenmorphologie; Wechsel zwischen Ent- und Verkörperung S. 297. — Morgenstimmung: Steigen des Nebels S. 297. — G. und Mörike S. 297 A. 2. — Reiz des Ahnungsvollen S. 298. — Der dämmernde Nebel in der Jugend ein Symbol der Gefühlswärme S. 299; im Alter ein Bild der Verworrenheit S. 300. — Der Ostwind klärt und reinigt die Atmosphäre S. 300. — G. und Mörike S. 300 A. 1. — Das Aufschweben der feinen Wölkchen; symbolisch verwendet bei Fausts Himmelfahrt S. 302. — Das Wogen des Nebelmeers; physikalische Grundlage der „Zueignung" S. 303. — Die wolkengetragene Erscheinung S. 303. — Abklärung einer Vision oder Handlung aus dem Nebel, z. B. in der „Novelle" S. 304. — Ähnliches Verfahren Richard Wagners S. 304 A. 3. — Exaktheit von Goethes dichterischer Anschauung; Verhältnis zu den modernen Spezialisten der Naturlyrik S. 305. — Goethe und Shelley S. 306.

Fünftes Kapitel. Morphologie. 307

Das organische Wachstum; das Bildungsprinzip oder die Idee S. 307. — Die zwei Hauptprobleme des Wachstums unter dem Gesichtspunkt des Kräfteantagonismus.

1. Typus und Einzelwesen 308

Schwanken zwischen Festhalten am Spezifischen und Variationstrieb S. 309. — Bestimmtheit und Versatilität des Typus S. 309. — Beispiel des Nagergeschlechts S. 309. — Urform und Gattungstypus S. 310. — Anthropomorphe Wendung: Typus: Varietät = Gesetz: Willkür; Gewähr der Einheit des Naturwirkens S. 311. — Keine scharfe Grenze zwischen dem Normalen und Abnormen; über Mißbildungen, Naturfehler etc. S. 312. — Kompensationsbegriff S. 313. — Das Gleichgewicht des Ganzen S. 313.. — Die Natur als weise Haushälterin S. 314.

2. Umbildung des Organismus 315

Kontraktion und Expansion in der Pflanzenmetamorphose S. 315. — Die Fortpflanzung S. 315. — Anastomose und Steigerung S. 316. — Ausdehnung und Zusammenziehung nur mangelhafte sprachliche Ausdrücke S. 317. — Wachstum als Spaltungsprozeß S. 318. — Vertikal- und Spiraltendenz S. 318. — Symbolische Ausdeutung S. 319. — Krankheit als Störung des Gleichgewichts S. 320. — Anklänge an Novalis S. 320 A. 2. — Physiologie der Romantiker S. 321. — Goethe als Typus synthetischer Naturbetrachtung S. 322.

Seite

Vierter Teil.

Das geistige Geschehen.

Vorbemerkung. Wandel und Wachstum des geistigen Lebens als Kampf der Gegensätze S. 223.

Erstes Kapitel. Periodizität im Einzelorganismus.

1. Allgemeine Schwankungen. Systole und Diastole 324
Zusammenziehung und Ausdehnung als Grundform des periodischen Wechsels S. 325. — Der Atmungsprozess; Materie und Geist, Verkörperung und Entkörperung S. 326. — Rhythmus des Wachstums; cyklische Erscheinungen bei Goethe S. 324. — Selbstanalyse S. 325.

2. Sammlung und Zerstreuung 328
Systematische Arbeit und Hang zum Schweifen S. 328. — Werther und Faust S. 328. — Frühe Selbsterkenntnis S. 329. — Wechsel zwischen Weimar und Jena S. 329. — Das zerstreuende Treiben der Großstadt S. 330. — Reisen S. 330. — Klagen über Mangel an Sammlung S. 331. — Einsamkeit und Gesellschaft S. 331. — Produktive und unproduktive Stimmungen; Bedeutung der scheinbar unfruchtbaren Zeit des Keimens S. 332. — Der Widerwille gegen den periodischen Verlauf als pathologisches Merkmal S. 333. — Das Schwanken und Wogen des aufgeregten Gemüts S. 334. — Das Typische des ganzen Vorgangs S. 336.

3. Tun und Denken 336
Der Gegensatz zwischen Beschaulichkeit und Tätigkeit in der Geschichte wie im Einzelleben S. 337. — Goethes eigene Erfahrungen; Niederschlag im Faust und Wilhelm Meister S. 337.

Zweites Kapitel. Individuum und Außenwelt.

1. Tätigkeit als Reaktion 338
Wirkung und Gegenwirkung; das Leben als Kampf; der Einzelne und das All; Umbildung Spinozas S. 339. — Die Monas und ihr Wirken gegen die Außenwelt S. 340. — Der typische Verlauf des Ineinanderwirkens von Mensch und Welt; der Widerstand gegen den Strebenden S. 341. — Individuum und Zeitalter oder Autorität S. 342. — Die großen Neuerer als Träger des Fortschritts S. 343. — Der Schaffensdrang als Reaktion auf Eindrücke und Erlebnisse S. 344. — Der poetische Bildungstrieb S. 345. — Das Kunstwerk regt zum Nachschaffen an S. 345.

2. Streben und Bedingung 346
Analogie zwischen natürlichem und sittlichem Wachstum S. 346. — Unterschied: Die Unterordnung unter die sittlichen Normen

Seite

ein Gebot S. 347. — Naturnotwendigkeit und freiwillig auferlegte Verpflichtung S. 348. — Der Begriff der moralischen Weltordnung entstammt einer anderen Denkrichtung als der dynamischen S. 349. — Für Goethe lautet die Antithese: Unbedingtes Streben vs. Beschränkung durchs Sittengesetz. Verwandtschaft mit der früher behandelten: Schweifen vs. Sammlung S. 349. — Beispiele aus Goethes Dichtungen S. 350. — Lösungen der Antinomie zwischen Natur- und Sittengesetz. Erste Lösung: Das Sittliche als Blüte des normalen Wachstums S. 351. — Harmonische Entfaltung der individuellen Anlagen S. 352. — Gesamtbildung S. 353. — Zweite Lösung: Die Unterordnung unter die Bedingungen S. 353. — Goethes Freiheitsbegriff S. 355. — Die sittliche Bildung muß fortwährend neu erworben werden; das Werden ist ein Kämpfen S. 356. — Goethes politische Überzeugungen: Freiheit und Gleichheit S. 357. — Der aufgeklärte Despotismus S. 358. — Der Fürst hat sich selbst zu beschränken S. 360.

3. Wahlverwandtschaften 361
Chemische Gleichnisrede S. 361. — Persönliche Sympathien und Antipathien S. 362.

Drittes Kapitel. Das Denken in Beziehungen 363
Vorbemerkung. Das Wesen des Relativismus S. 363 — Verhältnis zur logischen Opposition S. 364.

1. Wechsel der Denkmethoden 365
Zusammenhang mit der synthetischen Methode S. 365. — Forderung der geistigen Beweglichkeit S. 365. — Abwägen der Hypothesen gegen einander S. 366. — Analyse und Synthese S. 367. — Der Streit zwischen Cuvier und St. Hilaire S. 367. Goethes Interesse daran, weniger des Problems als der Methode halber S. 367 A. 1. — Auch die Natur trennt und verknüpft wechselweise S. 369; ebenso der Dichter S. 369. — Dynamismus und Atomismus S. 370. — Mathematik und Physik S. 371. Forschung und Lehre S. 371. — Abstrakt und konkret S. 371. Historische und konstruktive Auffassung des Geschehens: Idee und Bedingung, Disposition und Determination S. 372. — Goethes Eigenheit, das Selbstgespräch zum Dialog umzuwandeln S. 373. — Verwandtschaft dieses Verfahrens mit der wissenschaftlichen Methode S. 374. — Notwendige Antinomien der Überzeugung S. 375. — Die Kunst der Dialektik S. 376. — Das Oxymoron S. 376. — Verwandtschaft Goethes mit Gottfried von Straßburg S. 378. — Polarität von Wahrheit und Irrtum im einzelnen Menschen: die Mannigfaltigkeit der Mischungen S. 379.

Seite

2. Gut und Böse 379
Ethischer Relativismus des jungen Goethe S. 380. — Götter, Helden und Wieland S. 381. — Spätere Antithese: Tugend und Fehler; Toleranz gegen das Abnorme S. 382. — Polarität der Vorzüge und Schwächen im Organismus; Bedingtheit aller Funktionen S. 383. — G. Kellers Märchen S. 384. — Abwägende Toleranz auf anderen Gebieten; der hyperbolische Charakter der orientalischen Poesie S. 385. — Das Kunstwerk als organische Totalität; Hamlet S. 385. — Schwächen als Umkehrung von Vorzügen und notwendig zur Balanzierung S. 386. — Die Mischung der Eigenschaften im Charakter; Urteile über Cornelia; Wieland u. a. S. 386. — Das physikalische Schwanken zwischen Beschleunigung und Verzögerung erscheint ethisch als Übereilung und Versäumnis S. 387. — Das Ideal: ohne Hast, aber ohne Rast S. 388.

3. Gemeinsinn und Weltsinn. 388
Indifferentismus in Fragen des öffentlichen Lebens; die sogenannte politische Freiheit S. 389. — Polarität der Begriffe Freiheit und Knechtschaft S. 390. — Ähnlich bei Forster S. 390 A. 1. — Praktischer Partikularismus und theoretischer Kosmopolitismus S. 391. — Mangel an Nationalbewußtsein S. 391. — Eigentum und Kommunismus; der Sozialismus der Wanderjahre S. 393. — Erwerben und Mitteilen S. 393. — Haus- und Weltfrömmigkeit S. 394. — Heimatskunst und Weltliteratur S. 394. — Ausgehen vom Engeren und Verbreitung über die Welt; orientalische Dichtung S. 395. — Verwandte Ideen der Sturm- und Drangzeit; Justus Möser S. 396. — Weltbewohner und Weimaraner S. 397.

Viertes Kapitel. Die Mitte als Phänomen und Problem . . . 397
Die populäre Ansicht, daß die Wahrheit zwischen den Extremen liegt, ist unrichtig S. 397. — Das Ganze offenbart sich durch die Gegensätze als Urphänomen S. 397. — Die sinnlichen Wahrnehmungen als Spannungsprodukte S. 398. — Die menschliche Gesellschaft steht ebenfalls als Phänomen zwischen antagonistischen Tendenzen S. 400. — Das Verfahren der Spiegelung durch Kontraste in der Kunst; Zerlegung einer Einheit in polare Elemente oder Komponenten S. 401.

Fünftes Kapitel. Die Kontrastbewegung in der Geschichte . . 402
Bedeutung der Polaritätsidee für die Geschichtsphilosophie. Goethe zeigt wenig Interesse für geschichtliche Bewegungen S. 403. — Er konstruiert das geschichtliche Werden nicht als aufsteigenden Prozess, sondern beobachtet das Hin- und Herwogen entgegengesetzter Tendenzen S. 403. — Fortschritt als „Umschreitung"; der fruchtbare Moment S. 404. — Spiralförmige

Seite

Wiederkehr der Tendenzen S. 405. — Wirkungen und Gegenwirkungen, Kompensation S. 405. — Die Geschichte als Oscillation der Idee; Wogen und Schwanken S. 406. — Das gleiche Phänomen in der Literaturgeschichte S. 406. — Relativismus gegenüber der Frage des Fortschritts S. 407. — Wechsel zwischen Idealismus und Naturalismus, Systole und Diastole auf der Bühne S. 408. — Die beiden Hauptströmungen in der Musik S. 409. — Die Homerfrage; Liedertheorie vs. einheitliche Konzeption S. 409.

Sechstes Kapitel. Die Versöhnung der Gegensätze durch die Kunst 411

Aufhebung des Konflikts zwischen Sinnlichem und Sittlichem S. 411. — Die vermittelnde Funktion des Schönen S. 412. — Der Typus des Vermittlers, der „Grazioso" S. 413. — Personen aus Goethes Kreise S. 414. — Pandora S. 415. — Die ästhetische Bildung als Frucht der sinnlich-sittlichen Harmonie S. 415. — Die Entwicklung des Höheren aus dem Niederen in der menschlichen Zwienatur: die Paria-Trilogie S. 418. — Notwendigkeit des sinnlichen Elements im Kunstwerk S. 418. — Shakespeare und Calderon S. 419.

Siebentes Kapitel. Totalität und Gleichgewicht.

1. Die vollendete Persönlichkeit 420

Ästhetische Lebensanschauungen und die Forderung der Gesamtkultur: Anwendung des Begriffs auf die Menschheit als Ganzes S. 421; auf den Einzelorganismus: Universalität S. 421. — Apotheose Winckelmanns S. 422. — Spätere Betrachtung über die Ausbildung aller Fähigkeiten im Menschen S. 423. — Vielseitigkeit der seelischen Erfahrungen S. 424. — Verkettung von Freud und Leid S. 425. — Verwandtschaft mit Gottfried von Straßburg S. 424 A. 1. — Geistige Vielseitigkeit S. 425. — Kunst und Wissenschaft, Anschauen und Denken S 426. — Goethes eigene Erfahrungen S. 427. — Das Ideal der vollendeten Persönlichkeit: das Leben als Kunstwerk S. 427. — Wilh. Meisters Lehrjahre S. 428. — Vorteile des Edelmanns im 18. Jahrhundert S. 428.

2. Der Zustand des Gleichgewichts 429

Äußeres und inneres Gleichgewicht S. 430. — Mittelzustand; Wieland als Typus S. 430. — Das Schweben des Vollendeten S. 431. — Beobachtung von Gleichgewichtszuständen S. 432. — Kurze Dauer derselben S. 433. — Die Verewigung des Vollkommenen im Kunstwerk S. 434. — Verteilung des Gewichts im praktischen Leben S. 434. — Beurteilung von Kunstwerken unter dem Gesichtspunkt der Balancierung S. 435. — Goethe

Seite

selbst befolgt diese Forderung in seiner Kunst S. 435; Beispiele S. 436.

3. Das Gewebe der Welt 437
Das organisch oder mechanisch Determinierte und die unberechenbaren, durchkreuzenden Faktoren S. 438. — Eine zweite Reihe von Antithesen S. 438. — Doppeldeutigkeit mancher Ausdrücke S. 438 A. 1. — Das ausschlaggebende Moment S. 439. — Die Vermittlung: in der Natur ist es Gott; wir nennen es Zufall; Goethe beobachtet gern sein Walten S. 439. — Er trifft ungern eine Entscheidung S. 440. — Der Mensch steht über dem Konflikt durch die Vernunft oder Freiheit S. 440. — Aber er wird zugleich selbst determiniert S. 441. — Wollen und Sollen; ein Hauptproblem Shakespeares S. 441. — Goethe neigt zum Determinismus, aber in milderer Form als die Antike S. 441.

4. Die Selbstkorrektur im Universum 442
Das Dämonische in der Natur S. 442. — Das Individuell-Dämonische S. 443. — Beliebtheit des Begriffs bei den Romantikern; Unterschied gegen Goethe S. 443 A. 1. — Die kürzeste Formel des Gleichgewichts: Nemo contra deum nisi deus ipse S. 444. — Die dämonische Persönlichkeit und die Weltvernunft S. 444. — Die Selbstkorrektur des Göttlichen durch den Umschwung S. 445.

5. Der Mensch als Ausgeburt zweier Welten 446
Schlussformulierung der behandelten Begriffe S. 446. — Goethes Verhältnis zu Vorgängern; Einführung des biologischen Gesichtspunktes S. 446. — Zusammenhang mit früheren Anschauungen hinsichtlich der Idee der Doppelbewegung im Universum; Goethes astronomische Symbolik S. 447. — Sonnenzentrum und Sittengetz; Verwandtschaft mit Kant S. 448. — Aber Goethe sucht überall das Individuelle zu schonen S. 448. — Die Befreiung aus den Banden des Dämons erfolgt nicht durch Zwang, sondern einesteils durch natürliche Umbildung, anderseits durch Mithilfe höherer Gewalten S. 449. — Goethes Lehre von der hinanziehenden Macht des Sittlich-Schönen; Anschauung des Ideellen unter der Form des Weibes S. 449. — Die Gestalt der Makarie in den Wanderjahren S. 450. — Übergang von der tellurischen zur kosmischen Existenz; ihr spiralförmiges Kreisen als Planetenmonade im Weltenraum S. 450. — Ihr sühnender, erlösender Einfluß S. 451. — Die lebendige Gegenwart des Ideals; die Erde genügt zur Entfaltung aller Kräfte des Menschen, als Mittelzustand zwischen den auf- und niederziehenden Gewalten S. 451. — Die Manifestation der Gegensätze von Materie und Geist in der vorübergehenden Lebenserscheinung S. 452.

Erster Teil.

Zur Geschichte der Gegensatzlehre.

Erstes Kapitel.

Das dynamische Weltbild.

1. Als Dynamismus bezeichnen wir die Anschauung, welche das Sein als ein Verhältnis von lebendigen Kräften auffaßt und den Stoff entweder ganz zu eliminieren sucht oder ihm als Substrat eine untergeordnete Bedeutung beilegt. Diese Betrachtungsweise steht im graden Gegensatz zu der materialistischen, und der Gegensatz zwischen Materialismus und Dynamismus umschließt zugleich den etwas engeren zwischen der organischen und mechanischen Erklärung. Bei dem ersteren Begriffspaar handelt es sich darum, ob der Stoff oder die Kraft ursprünglicher sei, während der Gegensatz organisch-mechanisch zunächst von dem Verhältnis des Ganzen zu den Teilen ausgeht. Nach der mechanischen Auffassung wird das Ganze durch einen von außen hineingetragenen Zweck bestimmt; es ist aus Teilen zusammengesetzt, und eine exakte Kenntnis dieser Zusammensetzung ist vollkommen erreichbar auf Grund des Kausalgesetzes und der Gleichartigkeit aller Vorgänge. Die organische Anschauung

sucht den Zusammenhang des Ganzen aus der Forderung eines inneren Zweckes als Gliederung zu begreifen. Die Teile sind ungleichartige Glieder, deren Funktion nur aus dem Plan des Ganzen bestimmt werden kann.*)

Die Formel organisch-mechanisch ist von jeher auch im allgemeinen Sinne verwendet worden und hat die erstere sogar teilweise ganz verdrängt. Endlich hat sich noch eine dritte aus Kreuzung hervorgegangene Terminologie herausgebildet, die jene beiden Hauptrichtungen als Dynamismus und Mechanismus gegenüberstellt. Der Grund mag darin liegen, dass der Ausdruck „Materialismus" in dem Kampf um ethische Normen zu einem viel mißbrauchten Schlagwort geworden ist, während anderseits das Wort organisch durch die Beschränkung auf den Wachstumsvorgang eine spezifische Bedeutung angenommen hat. Eine dynamische Theorie kann sowohl auf die organische, wie anorganische Natur angewendet werden; in die letztere Kategorie fällt z. B. Goethes dynamische Geologie. Die dritte Formel empfiehlt sich daher wohl am meisten zur Kennzeichnung der prinzipiellen Gegensätze und wird in der vorliegenden Arbeit am häufigsten benutzt werden.

Dagegen sollte der Ausdruck „Energetik", den die neueste Gegenbewegung gegen die mechanische Naturerklärung geprägt hat, nur als Bezeichnung für den heutigen Kraftbegriff in Anwendung kommen. Ebensowenig scheint es angebracht, auf die atomistische Lehre Rücksicht zu nehmen und auf den Gegensatz atomistisch-dynamisch, der z. B. bei Goethe eine große Rolle spielt, Gewicht zu legen. Tatsächlich schließen sich diese beiden Begriffe keineswegs aus, sobald unter Atom nicht eine tote Stoffeinheit, sondern ein kraftbegabtes Element verstanden wird. Eine wissenschaftliche Naturerklärung auf dynamischer Grundlage wird überhaupt nur möglich durch Annahme diskreter Elemente und Aufgabe der Theorie der stofflichen Kontinuität; insofern hat der

*) Vgl. R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. Lpz. 1903. S. 125 ff. Trendelenburg, Logische Untersuchungen (2. Aufl.), 2, 124 ff. H. St. Chamberlain, J. Kant, München 1905. S. 144 ff.; 492 ff.

Atomismus als Lehre von der Diskontinuität Recht.*) Ein Gegensatz zwischen Atomismus und Dynamismus besteht nur, wenn die Atome als rein stoffliche gedacht werden, und da der Materialismus des 18. Jahrhunderts, wie er z. B. im Système de la Nature vorliegt, mit dieser Voraussetzung arbeitete, so konnten Atomismus und Mechanismus leicht identische Begriffe werden. Gegen diese Art von Atomistik richtet sich auch Goethes Eifer, während er die neuere Auffassung der Atome als Krafteinheiten immerhin für diskutabel gehalten hätte.

2. In den geschichtlichen Versuchen und Systemen einer dynamischen Welterklärung lassen sich fünf Hauptprobleme unterscheiden: das erste beschäftigt sich mit dem Ursprung des Geschehens; das zweite mit dem zeitlichen Verlauf und Gesetz des Geschehens; das dritte mit den obersten Principien der Beurteilung; das vierte fragt nach dem Bleibenden im Geschehen, den konstanten Formen im Fluß des Werdens; das fünfte nach dem endlichen Ziel oder Zweck der Entwicklung.

Die Frage nach dem Ursprung des Geschehens beantwortet der Dynamismus mit dem Satz, daß alle körperlichen wie geistigen Vorgänge als Wirkungen von immanenten Kräften und nicht als stoffliche Verschiebungen im Raum aufzufassen sind. In der Naturlehre führt diese Anschauung zur Aufstellung einer Anzahl von Grundkräften, die in früheren Zeitaltern nach Analogie geistiger Vorgänge mehr oder minder phantastische Namen erhielten, allmählich aber nach besonderen physikalischen , chemischen oder biologischen Erscheinungen genauer bestimmt wurden.

Die Prinzipien der Sympathie und Antipathie, der Liebe und des Hasses wurden so zu anziehenden und abstoßenden Kräften, und an Stelle der groben stofflichen Bestimmungen, die von den vier Elementen hergenommen wurden, traten feinere von Potenzen abgeleitete Definitionen. — Auch die

*) Vgl. E. von Hartmann, Gesammelte Studien und Aufsätze. Berlin 1876. S. 526 ff. — K. Kroman, Unsere Naturerkenntnis. Kopenhagen 1883. S. 407 ff.

dynamische Psychologie setzt die elementaren Gemütskräfte und die irrationalen Gewalten des Begehrens in ihre Rechte ein. Die sittlichen Normen werden nicht einzig auf das Wissen gegründet, sondern dem Wollen oder Triebleben wird gebührend Rechnung getragen, und die Denkoperationen werden den Empfindungen und Leidenschaften eher unter- als übergeordnet. Die begriffliche Zergliederung wird vernachlässigt zu Gunsten der Synthese, des stärker entwickelten vergleichenden, bildlichen Vermögens und der beseelenden Einfühlung, welche die geheimen Verwandtschaften und Analogien zwischen Natur und Geist zu spüren vermeint. Daher spielt die Forderung des genialen Blickes, der intellektuellen Anschauung*) eine wichtige Rolle in dem Programm des Dynamismus, und aus der gleichen Forderung erklärt sich der stärkere Drang nach produktiver Tätigkeit und endlich nach künstlerischem Schaffen.

Das zweite Problem, die Frage nach dem Rhythmus des Geschehens, sucht die dynamische Anschauungsweise mit Hilfe des Bewegungsbegriffes zu lösen, indem sie die mechanische Stoß- und Gegenstoßformel durch die Vorstellung eines Gegeneinanderstrebens, eines simultan oder periodisch verlaufenden Antagonismus von Kräften ersetzt. Diese Vorstellung ist allerdings erst durch Kant wissenschaftlich begründet worden, aber sie zeigt sich auch in früheren Epochen, obwohl vielfach in seltsamer Verhüllung und Symbolik. Die physikalische Grundlage dieser Theorie bildete seit dem 16. Jahrhundert das Gesetz der Doppelbewegung im Universum; dazu kam im 18. Jahrhundert der zumeist auf physiologischem Gebiete beobachtete Wechsel zwischen Kontraktion und Expansion. Seit 1600 war man auf das Hauptphänomen magnetischer Körper, die Anziehung entgegengesetzter und die Abstoßung gleichartiger Pole aufmerksam geworden, und dieses Phänomen trat mit der Entdeckung des Galvanismus gegen Ende des 18. Jahrhunderts so sehr in den Vordergrund, daß es als

*) Vergl. über diesen Begriff unten S. 208 ff. und 246.

Basis für ein neues System dynamischer Naturphilosophie benutzt wurde.*) Der Ausdruck „Polarität" bezeichnet nunmehr allgemein ein Verhältnis von widerstrebenden Kräften, die sich gegenseitig bedingen und erst in ihrer unzertrennlichen Beziehung auf einander ein Ganzes ausmachen.

In der Ethik führt der Begriff des Antagonismus zu der Lehre von den sittlichen Antinomien und zu der Auffassung, daß sich das sittliche Werden nur im beständigen Kampf behaupten und steigern kann. In der Kunsttheorie erscheint der Begriff als Spannung oder Gleichgewicht der formalen und stofflichen Elemente, als Lehre von Maß und Proportion. Der logische Ausdruck dieser Idee ist der Relativismus, das Bestreben und Vermögen, eine Sache von zwei Seiten aus zu betrachten und sich das negative Bild eines positiven Satzes stets gegenwärtig zu halten. Die enge Verwandtschaft der logischen und dynamischen Gegensatzlehre zeigt sich schon bei dem Begründer des Dynamismus, bei Heraklit: „Die Flußlehre auf der einen, die Relativitätslehre auf der anderen Seite führen zu dem gleichen Ergebnis: die sukzessiven Zustände eines Dinges, seine gleichzeitigen Eigenschaften, beides trägt oft den Stempel tiefgreifender Verschiedenheit, ja nicht selten voller Gegensätzlichkeit".**)

Die Polarität kann sich in zweifacher Weise äußern: einesteils im Raume als Verbindung zweier gleichzeitig vorhandener entgegengesetzter Pole, andernteils in der Zeit

---

*) Von dunklen Vorahnungen abgesehen (Lukrez, Alex. Neckam um 1200) waren der Italiener Joh. B. Porta 1580 und der Engländer Gilbert 1600 die ersten Naturforscher, die das Phänomen der magnetischen Polarität erkannten. Vgl. Park Benjamin, History of Electricity, New-York 1898. — Der Ausdruck „Polarität" ist mir zuerst bei Robert Boyle aufgestoßen, in der 1670 erschienenen Abhandlung „Of the systematical or cosmical qualities of things"; er spricht hier von einer „magnetical property which some call polarity" (Works, London 1744: 3, 84). Doch scheinen weder Kant noch Herder das Wort zu gebrauchen; erst Schelling führte es 1797 in die philosophische Terminologie ein. Goethe verwendet es vereinzelt schon seit 1792.

**) Gomperz, Griechische Denker. 1, 57 ff.; vgl. zur Kritik des Begriffes 1, 379 ff.

als Folge sich ablösender entgegenwirkender Tendenzen. Es ergeben sich daraus zwei Formen der Polarität, eine simultane und eine sukzessive. Die simultane Form gilt als Polarität im engeren Sinne, während sich unter der sukzessiven Form die Probleme des periodischen Wechsels, des Gegensatzes zwischen Aktion und Reaktion und des dialektischen Prozesses (im Sinne Hegels) zusammenfassen lassen. „Überall, wo entgegengesetzte, kontinuierlich wirkende Kräfte einander beschränken, entsteht im Wechselsiege der einen über die andere: Periodismus in der Zeit, Oscillation im Raume; jener als Vorherrschen der einen Kraft über die andere, in verschiedenen Momenten, diese wegen Überwiegen der einen und Zurücktreten der andern an verschiedenen Orten, so daß auch bei einer scheinbaren äußeren Ruhe dennoch die innigste Bewegung in und zwischen den Begrenzungspunkten stattfinden kann".*)

Nicht immer braucht der Gegensatz der Kräfte als reiner Dualismus empfunden werden; vielmehr tritt bei allen dynamischen Denkweisen, die zugleich vitalistisch gefärbt sind, das Bestreben hervor, eine Vielheit sich befehdender und in einander verschlingender Triebe anzunehmen. Wenn vollends auf den Vorgang der Individuation Nachdruck gelegt und die Welt als eine Stufenleiter von Organismen aufgefaßt wird, so gestaltet sich das Verhältnis von Kräften zu einem geordneten Kräftesystem, das den polaren Zwiespalt in vielfachen Umformungen und Kombinationen wiederspiegelt. Dennoch läßt sich die Mannigfaltigkeit der Beziehungen immer wieder auf den Begriff der geeinten Zweiheit zurückführen. Man kann daher die Idee der Polarität geradezu als die prägnante Formel der dynamischen Weltanschauung bezeichnen.

Zu dem Begriff der Polarität kommt als ein weiterer Faktor bei der dynamischen Erklärung des Werdens das Prinzip der

---

*) Purkinje, „Das Sehen in subjektiver Hinsicht" S. 43. Goethe widmete dieser Arbeit, in der er „im allgemeinen wie in besonderer Anwendung" eine Bestätigung eigener Überzeugungen erblickte, eine ausführliche Besprechung (34, 119—128) und zitiert darin u. a. auch die oben angeführte Definition des Polaritätsbegriffes.

Steigerung. Lebendige Kräfte sind zugleich potentielle Energien, und jede Veränderung schließt daher eine qualitative Umbildung ein, so daß ein Produkt von Elementen nicht nur eine Zusammensetzung der letzteren, sondern etwas wesentlich Neues darstellt. Erst neuerdings ist das Gesetz exakter formuliert worden;*) in allgemeinerer und z. T. bildlicher Weise ist es jedoch von jeher zur Verwendung gelangt und zwar vor allem zur Erklärung des Wachstums. Es bildet eigentlich die notwendige Voraussetzung des Gedankens, daß alles Geschehen eine aufsteigende Kette von Wirkungen sei, die sich auf geistigem Gebiete als eine Integration, eine Verfeinerung und intensivere Ausnutzung von Werten erkennen läßt. Das Prinzip hängt somit aufs engste mit dem später zu erörternden teleologischen Charakter des Dynamismus zusammen. Allerdings ist der Ausdruck Steigerung nur a potiori zu verstehen, da eine Veränderung ebensogut in einem Sinken oder einer Zersetzung bestehen kann. In der Physik und Morphologie hat Goethe den Vorgang der Steigerung auch im Einzelnen mit Sorgfalt verfolgt, da der Begriff sowohl seinem Verlangen nach Gegenständlichkeit, wie nach einer geistigen Interpretation materieller Vorgänge entgegenkam. In einem wichtigen Bekenntnis aus späteren Jahren nennt Goethe Polarität und Steigerung „die zwei großen Triebräder aller Natur."

Das Prinzip der Steigerung bringt noch eine andere Anschauung mit sich, die in vielen dynamischen Welterklärungen wiederkehrt, die Vorstellung von dem Kreislauf des Geschehens. Es lassen sich zwei Fassungen unterscheiden. Nach der einen, die astrologisch-religiöser Herkunft ist, soll sich das irdische Geschehen in genau derselben Form mit allen Einzelheiten periodisch wiederholen, wobei elementare Katastrophen, wie Weltbrände und Sintfluten, das jeweilige Ende einer Weltperiode herbeiführen. Dahin gehören das baby-

*) Vgl. Wundt über das Gesetz der schöpferischen Synthese, Logik II. 2, 267 ff. Eine weitgehende Anwendung von diesem Begriff macht Lester F. Ward, Pure Sociology. New-York 1903. S. 79 ff. — Hinsichtlich Goethes s. unten S. 196 ff.

lonische Weltjahr und der seit den Pythagoräern und Heraklit vielfach wiederkehrende Mythus von der cyklischen Natur des Weltprozesses; die neueste Version desselben ist Nietzsches vielberufene Lehre von der „ewigen Wiederkunft".*) Diese erstere Fassung hat allerdings mit dem dynamischen Prinzip der Steigerung direkt wenig zu schaffen; wohl aber die zweite, welche auf der Voraussetzung ruht, daß alles Werden ein zwar stetiges, aber sehr langsames Aufsteigen, oder vielmehr ein Vor- und Rückschreiten darstelle. Auch der freudigste Optimismus wird Mühe haben, angesichts der Gleichgültigkeit der Massen den Fortschritt durch eine senkrechte Linie zu verbildlichen; bei wachsendem Skepticismus biegt sich das Aufsteigen allmählich zu spiralförmigem Aufklimmen um. Von dieser Anschauung ausgehend spricht Goethe oft von dem ewigen Kreislauf in Natur und Geschichte und denkt dabei an eine Spirale des Werdens, d. h. die Wiederkehr ähnlicher Tendenzen und Kulturinhalte auf höherer Stufe.

Das d r i t t e Problem des Dynamismus besteht in der Frage nach dem Z w e c k des Geschehens und nach den obersten Grundsätzen oder Mitteln zur Einsicht in diesen Zweck. Die Fragestellung selbst involviert schon den wesentlichen Unterschied zwischen der dynamischen und mechanischen Anschauungsweise, denn die letztere lehnt die Berücksichtigung von Plan und Ziel sowohl im einzelnen wie im ganzen ab und beschränkt sich auf die Feststellung des kausalmechanischen Zusammenhanges. Das Kausalgesetz, d. h. eine progressive Verknüpfung der Glieder, kennzeichnet also den Mechanismus, während der teleologische Gesichtspunkt oder die regressive Ordnung die Methode die dynamischen Erklärung bestimmt.**)

Die Frage nach dem Zweck ist in den verschiedenen Formen des Dynamismus sehr verschieden beantwortet worden; die roheren Zweckvorstellungen sind anthropomorphisch ge-

*) Vgl. A. Riehl, Nietzsche S. 143. Eine geistvolle Kritik des Mythus bietet Gomperz, Griechische Denker 1, 113 ff. Weitere Nachweise bei John Th. Merz, European Thought in the 19. Century, vol. 2, S. 286 und Anm.

**) Vgl. Wundt, Physiolog. Psychologie 5. Aufl. 3, 685 f.

färbt, während die pantheistischen Systeme die Schönheit und Ordnung des Kosmos entweder von einer außerweltlichen, zwecksetzenden Gewalt abhängig machen, oder sich die Gottheit als immanent, als eine das Ganze planvoll durchwaltende und jedes Einzelne zu einem bestimmten Ziel leitende Idee vorstellen. Allen solchen heteronomen Zweckvorstellungen tritt die Forderung der Autonomie gegenüber, in welcher die Teleologie ihren vollkommensten Ausdruck erhält. Jeder Organismus trägt seinen Zweck in sich selbst, welcher nichts anderes ist, als die Auswirkung der Gattungsidee. Bei der Beurteilung des Gebildes ist daher auch vor allem dieser vom Selbstzweck zurückschließende Maßstab anzulegen, denn das Ganze ist vor den Teilen, und die Teile sind wiederum Glieder, die zu einander und zu dem Ganzen in Wechselwirkung stehen und in ihrer Funktion nur aus dieser gegenseitigen Bedingtheit zu begreifen sind. Die bewundernde Betrachtung des zweckmäßig gegliederten Ganzen erklärt auch von dieser Seite her die schon erwähnte Neigung dynamischer Zeitalter zu künstlerischer Weltauffassung und den Drang zu schöpferischer Tätigkeit. Die Vorstellungen der harmonischen Gliederung und des schönen Ebenmaßes bestimmen die ästhetischen Gesetze, und wie die Welt als Kosmos, die Natur als Ewig-Schönes angeschaut wird, so reizt das Verlangen nach Einfühlung in das innerste Geheimnis der schaffenden Natur zur Hervorbringung gleicher harmonischer Gebilde. Das Kunstwerk ist die Steigerung des Naturprodukts, die Realisierung des Idealtypus selbst.

Mit dem dritten Problem hängt das vierte, welchem die Frage nach dem Bleibenden im Wechsel zu Grunde liegt, eng zusammen. Denn das rückschließende Verfahren, das bei der Beurteilung des Zwecks des Geschehens zur Anwendung gelangt, geht von dem idealen Formprinzip aus, welches als beharrendes Element über dem Wandel und der Mannigfaltigkeit der Dinge steht und sich als allgemeingültige Norm von den schwankenden Umrissen der empirischen Erscheinung abhebt. Die Urform oder Gattungsidee selbst ist also das bleibende Muster, in dessen Auswirkung sich der

Zweck des Geschehens vollendet. Was für die konkreten Formen des Naturgeschehens der Typus, ist für die Ereignisse des geistigen und sittlichen Lebens das im Interesse der Gattung tätige Streben. Bei Voraussetzung eines autonomen Zweckbegriffs ist im Antagonismus der menschlichen Leidenschaften und Überzeugungen nichts bleibend als die organische Tätigkeit selbst und auf geistigem Gebiete das Problem, das zwischen den Meinungen schwebende, sich proteusartig wandelnde „Urphänomen". Das Verlangen nach einer Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selbst setzt, steigert sich in der freischaffenden Arbeit des Künstlers zu dem Drange nach Nachbildung jenes Typus, nach geistigem Schauen und sinnlicher Gestaltung des idealen Gebildes.

Den intensivsten Ausdruck des Zweckbegriffes bietet das fünfte Problem, die Frage nach dem Endziel des dynamischen Prozesses und nach der Möglichkeit der Versöhnung der Gegensätze. Wenn das Sein als ein Verhältnis von Kräften aufgefaßt wird, so liegt es nahe, den Wert des Seins von der Verteilung der Kräfte abhängig zu machen und sich das vollkommene Sein als einen Zustand des Gleichgewichts zu denken. Zu der Vorstellung des Antagonismus tritt somit die Forderung des Ausgleichs, und das Werden durch Gegensätze gipfelt in dem in sich selbst ruhenden Sein. Diese Forderung lehnt sich an die Welt der Erfahrung an, insofern als alle Prozesse, die dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind, einen Höhepunkt aufweisen; der durch diese Epoche hervorgerufene Zustand eines Gebildes wird dann als Kräftemaximum aufgefaßt, als ein Spannungszustand, in welchem sich die entgegenstrebenden Triebe das Gleichgewicht halten. Auf ethischem Gebiete bezeichnet die Idee des Mittelmaßes oder Mittelzustandes einen solchen Höhepunkt; dagegen fällt in der Kunst das Ziel mit dem Gesetz des Werdens zusammen, indem der Antagonismus von vornherein nicht anders als in Form eines harmonischen Ausgleichs und Ebenmaßes der Glieder gedacht ist.

Dieselben Postulate, die das Ziel der Entwicklung für die einzelnen Daseinsformen in Natur und Geschichte fest-

setzen, gelten auch für die letzte Frage der Metaphysik, für die Bestimmung des Endzieles alles Geschehens. Wiederum lassen sich autonome und heteronome Lösungen unterscheiden. Die letzteren verlegen das Ziel in eine übersinnliche Welt und konstruieren nach menschlicher Analogie ein utopisches Reich, in dem sie sich ihre eudämonistischen Wünsche und Ideale verwirklicht denken. Herders Reich der Humanität ist wohl der vollkommenste Typus dieser Art von Lösungen, in denen anderweltliche Gewalten als zielsetzend eingeführt werden. Solcher Phantasiegebilde, die allerdings durch die harmonische Abrundung des ganzen Prozesses auf einen ästhetisch-religiösen Sinn verlockend wirken, begibt sich die autonome Teleologie. Das einzige erkennbare Ziel und das Bleibende in dem Wogen der Gegensätze ist der Kampf selbst; die Gleichgewichtszustände sind nur vorübergehende Phasen in diesem Kampfe, und selbst wenn jener Ausgleich, wie bei der harmonischen Ausgestaltung des seelischen Lebens, als ideales Ziel vorschwebt, so würde es eines fortwährenden Ringens bedürfen, um dieses erworbene Gut zu behaupten. Unter allen Umständen aber bleiben Ziel und Zweck die selbstgesetzten Postulate des einzelnen Daseins, das gerade durch diese Autonomie vor einem lebentötenden Quietismus bewahrt bleibt und in rastlosem Streben nach dem Gattungsideal zu höheren Formen des Seins aufsteigt. Ein solches intensives Streben durchzieht die Gedankenarbeit eines Aristoteles, Kant und Goethe und verleiht ihr das Gepräge einer tüchtigen Realität, einer strengen Zucht, die an Selbstbestimmung und Selbstverantwortung glaubt, und die einzig von der Steigerung des perfektiblen Menschen und von emsiger Kulturarbeit das wahre Heil der Menschengattung erwartet.

3. Es bedarf keines besonderen Hinweises, daß der im vorigen charakterisierte Typus der dynamischen Weltansicht eine Abstraktion ist, die nur einer gereinigten und durchgebildeten Form dieser Vorstellungsweise entspricht. In der geschichtlichen Wirklichkeit ist der Dynamismus nirgends in völliger Reinheit anzutreffen; er erscheint mit Zusätzen und

Bestandteilen vermischt, die aus anderen Quellen stammen und sich nicht immer leicht ausscheiden lassen. Um sich in solchen Fällen nicht über den dynamischen Kern zu täuschen, ist ein Vergleich mit dem entgegengesetzten Typus der mechanischen Denkweise das geeignetste Mittel. Es seien im folgenden einige Bemerkungen über dieses Thema angefügt.

Der dynamisch Denkende meint in der Natur dieselbe Lebensenergie und das gleiche zweckbewußte Wollen zu erkennen, das er in sich selbst als Einheit fühlt. Die roheren Formen des Animismus und Hylozoismus zeigen am deutlichsten ihren anthropomorphen Ursprung. Alles Geschehen wird nach Analogie der eigenen seelischen Erfahrung beurteilt, wobei die Vorstellung geheimnisvoller innerer Kräfte leicht zur Magie und zum Wunderglauben führt. Bei fortschreitender Klärung der Anschauungen und des begrifflichen Denkens wird das mechanische Gesetz der kausalen Verknüpfung auch von der dynamischen Richtung anerkannt; anderseits wird der Begriff des äußeren Zwecks durch den der inneren Zielstrebigkeit ersetzt. Die Möglichkeit einer Vereinigung der kausalen und teleologischen Erklärung bleibt immer das letzte Problem des Dynamismus.

Das mechanische Denken tritt von vornherein an die Natur als ein gegebenes Objekt heran und unterwirft es den logischen Denkfunktionen; es konstruiert die Welt aus den apriorischen Bewußtseinselementen. Die Gleichartigkeit und Regelmäßigkeit des Geschehens festzustellen ist das Ziel dieser Geistesrichtung, und sie erntet ihre Erfolge daher vorwiegend auf dem Gebiet der unorganischen Natur. Die Mechanik beschäftigt sich mit den mathemathisch-physikalischen Gesetzen der Bewegung, der Dynamismus mit den sinnlichen Tatsachen der organischen Bildung.

Diese Verschiedenheit der Arbeitsfelder führt auf den Unterschied zwischen Gesetz und Typus, der die Ziele und Methoden der beiden Denkrichtungen besonders klar vor Augen führt. Beide sind Normen und entspringen dem Verlangen, ein Bleibendes in dem Wechselnden zu entdecken. Aber das Gesetz ist die ausnahmslose, beweisbare Formel

für eine bestimmte, scharf abgegrenzte Gruppe von Tatsachen; der Typus bezeichnet die ideelle Grundform innerhalb einer schwankenden Gruppe von Naturgebilden. Die Mechanik stellt mit Hilfe der Mathematik die absolute Regelmäßigkeit des physikalischen Geschehens fest; die Organik sucht den Naturzusammenhang zu erkennen, indem sie die charakteristischen Merkmale zu einem anschaulichen Begriff ordnet. Die Mechanik ist ein System von Naturgesetzen und wendet die beweisende Methode an; die Organik bedient sich des entwickelnden Verfahrens, um die verschiedenen Gestaltungen als eine Reihe von Entwicklungsformen des Typus zu erkennen.*)

Sehr charakteristisch ist ferner das Verhältnis der beiden Richtungen zu dem Problem der E t h i k. Indem der Dynamismus von einem beseelten Ganzen ausgeht und sich am Spiel der Naturkräfte erfreut, beschäftigt er sich mit dem sittlichen Wachstum hauptsächlich insofern, als er die freie Selbstentfaltung des Individuums darin beobachtet. Zeitalter, die an organischen Problemen arbeiten, neigen sich einer individualistischen Ethik zu, und leiten im übrigen auch die Forderung der sozialen Verpflichtung aus dem Begriff der organischen Gliederung oder Wechselwirkung ab. Das Sittliche wird durch die Bildsamkeit der Individualität ermöglicht, aber die Entwicklung dieses Triebes soll nicht den harmonischen Charakter des Gesamtwachstums stören. In den ethischen Theorien dieser Richtung findet daher die Forderung der Selbstüberwindung und des gewaltsamen Niederkämpfens der natürlichen Neigung wenig Anklang.

In ganz anderer Weise werden die ethischen Probleme von Geistesrichtungen behandelt, die auf physikalischem Gebiete an den Naturmechanismus glauben. Es ist der Begriff des Gesetzes, der hier vermittelt. Wie der Menschengeist sich ein Naturbild nach logischen Denkgesetzen konstruiert und die Selbstherrlichkeit der Vernunft geltend macht, so erhebt

*) Hinsichtlich des Gegensatzes zwischen Typus und Gesetz s. R. Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. S. 70 ff. — Ferner vgl. unten S. 205 f.

er das gleiche Sollen, die Herrschaft der Vernunft über die natürlichen Instinkte zur obersten sittlichen N o r m. Die gewaltsame Beugung der Triebe unter die aus der Vernunft konstruierte Idee der Menschenwürde geht parallel mit der Unterordnung von Naturerscheinungen unter ein ausnahmsloses Gesetz.

Es ist wiederholt behauptet worden, daß das Sittliche eine höhere Form des Organischen sei.*) Diese Definition besteht jedoch nur dann zu Recht, wenn zwischen die beiden Stufen des Organischen die Tätigkeit des menschlichen Geistes und die Erfahrung der Gattung verlegt wird, denn nur auf solche Weise sind die Begriffe des Normativen, der Selbstnötigung und die ethischen Antinomien zu gewinnen. Nach dieser tiefgreifenden seelischen Erfahrung und begrifflichen Arbeit wird die Anschauung des Organischen, eines gegliederten Ganzen dann sogar notwendig sein, um das Getriebe der menschlichen Gesellschaft nicht zu einer Maschine werden zu lassen. So hat z. B. die Übertragung der Anziehungskraft auf das ethische Gebiet und die Parallele zwischen der kosmischen und sozialen Doppelbewegung (s. unten S. 93) die ethische Reflexion und die Überzeugung von einem allgemeinen Weltzusammenhang gekräftigt. Aber die Begriffe der Selbstentsagung und der moralischen Weltordnung lassen sich nicht direkt mit organischen Vorstellungen in Verbindung bringen, mögen sie auch in einzelnen Fällen, wie z. B. bei Goethe in seiner Altersperiode, in einer Person vereinigt sein. Im allgemeinen beschränkt sich die ethische Spekulation dynamischer Zeitalter auf das Studium der Individualität und seiner Totalentwicklung.**)

---

*) Trendelenburg z. B. definiert das Ethische als „das durch Erkenntnis und Willen erhöhte und frei gewordene Organische" gegenüber dem „blind Organischen" der Natur (Logische Untersuch. 2, 90 ff.).

**) Je mehr der Dynamismus die Individualisierung betont, d. h. je atomistischer er denkt, desto mehr wird er auf die Lehre der harmonischen T o t a l i t ä t Gewicht legen und die mit Hilfe der ästhetischen Bildung erreichbare individuelle Glückseligkeit als letztes Ziel des Strebens ansehen. Aber auch in seiner extremen Form bleibt er noch weit entfernt von der Ethik des atomistischen Mechanismus, der weder von ästhetischen noch sozialen Forderungen bestimmt ist, sondern nur eine „Physik der Selbsterhaltung", den reinen Hedonismus anerkennt.

4. Es erübrigt noch über die Stellung der Gegensatzlehre innerhalb des Dynamismus einiges hinzuzufügen. Warum ist diese Lehre so eng mit der dynamischen Richtung verknüpft? Die Antwort ergibt sich, wenn man von dem dynamischen Grundbegriff ausgeht, d. h. der Vorstellung der Natur als eines von lebendigen Kräften beseelten Ganzen. Der Blick ruht also auf den sinnlichen Vorgängen, dem Wandel des Geschehens, wie schon die frühesten Spekulationen zeigen. Indem aber jeder Zustand in Beziehung zu dem vorhergehenden gedacht wird, ergibt sich ein Denken in Relationen; es ist ferner natürlich, daß die möglichst entfernt von einander liegenden Punkte am meisten in die Augen fallen, und daß die Veränderung leicht als Gegensatz aufgefaßt wird. Gestaltet sich dieses korrelate Denken zum metaphysischen Prinzip, so ergibt sich der Satz, daß alles Werden in oder aus Gegensätzen erfolge.*)

Der Mechanismus trachtet umgekehrt nach feststehenden Begriffen und eindeutigen Formeln; das Anders-Seiende wird ihm zum Nicht-Seienden und der reale Gegensatz zur logischen Negation, zum Satz des Widerspruchs. Sein ganzes Verfahren ist vorwiegend legislativ und dogmatisch, während der Dynamismus zum relativistischen Denken neigt.

Auch die Kategorie des Zweckes ist aufs engste mit der dynamischen Weltansicht wie mit der Idee des realen Gegensatzes verknüpft. Denn nach einem Zweck fragt man nicht, wo es sich um einen vollkommen gleichartigen, unterschiedslosen Zustand handelt: nur wo Beziehungen walten, wo sich Funktionen vollziehen, wo sich reale Gegensätze herausfordern, kann von Trieb, Zweck und Ordnung die Rede sein.**)

So läßt sich in mannigfacher Weise zeigen, daß der Dynamismus tatsächlich eine der großen typischen Weltanschau-

---

*) S. auch unten S. 117 und 247..

**) Vgl. Trendelenburg, Logische Untersuch. 2, 17. Sehr lehrreich ist ferner das 11. Kapitel über die realen Kategorien aus dem Zweck, woselbst dargelegt wird, wie die Begriffe der organischen Einheit, der Wechselwirkung, der organischen Tätigkeit, der Triebkraft u. a. mit der Zweckidee eng verkettet sind.

ungen ist, eine Gedankenrichtung, in der gewisse Vorstellungen, Begriffe und Kategorien in mehr oder minder deutlicher Ausprägung wiederkehren und sich zu einer höheren Einheit zusammenschließen. Unter diesen ist es zunächst der Begriff des Gegensatzes, dessen Bedeutung für die Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts und insbesondere für Goethes Denkweise in dem vorliegenden Buche untersucht werden soll. Wie eng der Begriff mit dem ganzen Komplex dynamischer Vorstellungen verflochten ist, geht aus der vorstehenden Einleitung hervor, und es scheint daher bei einer Einzelstudie dieser Art unerläßlich, fortwährend auf das Ganze Bezug zu nehmen. Ferner empfiehlt es sich, die geschichtliche Entwicklung der Gegensatzlehre im Zusammenhange mit den allgemeinen philosophischen Bewegungen wenigstens in Umrissen zu verfolgen, um die tieferen Wurzeln von Goethes Denkweise bloßzulegen und seine Verwandtschaft mit anderen großen Denkern von dieser Seite aus zu beleuchten.*)

Zweites Kapitel.

Das Altertum.

1. Orient und Milesier.

Die Vorstellung des dualistischen Werdeprozesses tritt bereits in den frühesten Anfängen der Philosophie hervor und zeigt sich sprungweise in der gesamten Geschichte des Denkens. Sie gehört in die Klasse der Universalformeln, mit denen der spekulative Geist das Geheimnis des Werdens und Geschehens wie mit einem Zauberschlüssel zu lösen glaubt, und die besonders in Perioden des Hylozoismus und Natur-Pantheismus das Denken bestimmen. Es sind Zeitalter, in denen das faustische

*) Eine systematische Untersuchung und Klassifizierung der verschiedenen Formen des Gegensatzes bietet das Werk von G. Tarde, L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires. Paris 1897. Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit, in der die Bedeutung des realen Gegensatzes für die Naturphilosophie im allgemeinen und für Goethes Weltanschauung im besonderen dargelegt werden soll, war jedoch aus Tardes Buch wenig zu entnehmen.

Sehnen nach Erkenntnis eines geistigen Schöpfungsprinzips sich mit konstruktiver Phantasie paart, und in denen der synthetische Geist, jedes verstandesmäßige Zerlegen verschmähend, vielmehr nach allgemeinen Formeln und Gesetzen sucht, um die harmonische Gesetzmäßigkeit des Kosmos auf ein anschauliches Grundprinzip zurückzuführen.

Schon die Orientalen haben über das Verhältnis der Einheit zur Zweiheit nachgedacht; so kannte die chinesische Spekulation das Prinzip des Gegensatzes*) und in mystischer Einkleidung erscheint der Gedanke im ägyptischen Totenbuch.**) Den eigentlichen Ausgangspunkt für eine Geschichte dieses Begriffes bildet die Naturphilosophie der ionischen Küste, dieser an Gedankenkeimen so überreichen Pflanzstätte des abendländischen Denkens. Daß alles Geschehen sich in Gegensätzen bewege, wird schon von den Milesiern festgestellt; aber der Gegensatz bleibt zunächst, wie bei Anaximander, ein rein stofflicher, ein Wechsel zwischen Kalt und Warm oder Fest und Feurig, als Qualitäten, die sich aus dem Urstoff aussondern. Bei Anaximenes tritt an die Stelle des stofflichen Kontrastes ein aus der Art des Sonderungsprozesses abgeleiteter Gegensatz, in dem sich der Weltstoff durch Verdichtung und Verdünnung differenziert und in die verschiedenen Aggregatzustände verwandelt.

2. Heraklit.

Erst Heraklit erhebt den Gegensatz selbst zu dem zeugenden Prinzip und macht die Polaritätsidee zur Grundlage eines Systems. Die hier in Betracht kommenden Sätze von Heraklits Lehre sind folgende: „Das auseinander Strebende vereinigt sich und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung und alles entsteht durch den Streit.“ „Auch die Natur strebt wohl nach dem Entgegengesetzten und bringt hieraus und nicht aus dem Gleichen den Einklang

*) Schopenhauer, Werke (Reclam) I, 204; VI, 50.

**) Die ägyptische Theologie und ihre mögliche Einwirkung auf Heraklit behandelt Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe II, 105—247.

hervor, wie sie z. B. das männliche mit dem weiblichen Geschlechte paarte und nicht etwa beide mit dem gleichen, und die erste Eintracht durch Vereinigung des Gegensätzlichen, nicht des Gleichartigen herstellte." „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die andern zu Menschen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien." „Und Gut und Schlecht ist eins." „Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes, und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses." „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen, und nicht zweimal eine vergängliche Substanz in ihrer Individualität berühren."*)

Das Grundphänomen des Werdens ist nach Heraklit der Doppelprozess des Hinsterbens aller Stoffe zur Einheit des reinigenden Feuers und der Verdichtung des Feuers durch Wasser zur Erde, also ein Wechsel zwischen Ent- und Vergeistigung der Materie. Das unzerstörbare Feuer ist die eigentliche Ursubstanz, die Weltseele oder der Logos. Der Prozess der ewigen Teilung und Einigung ist das Auswirken der göttlichen Intelligenz und je vollkommener die Verbrennung, desto reiner offenbart sich der göttliche Geist. Die phantastische und an mythisch-bildlichen Elementen noch reiche Lehre des Heraklit trägt alle wesentlichen Züge einer dynamischen Philosophie; wir treffen auf die Begriffe des coexistierenden Gegensatzes, wie successiven Wechsels, auf die Lobpreisung von Kampf und Streit als zeugenden Gewalten, wie auf die Idee von der Relativität aller Werte. Auch andere Anschauungen, wie die Annahme einer aufsteigenden Reihe von Wesen, die Gleichsetzung von Natur und Geist und der Glaube an die cyklische Wiederkehr aller Dinge, stempeln Heraklit zu einem Prototyp der dynamischen Spekulation. „Dem Blick des Ephesiers enthüllt sich allenthalben ein Spiel gegensätzlicher Kräfte und Eigenschaften, die sich wechselseitig fördern

*) Die Werke der ionischen und frühgriechischen Philosophen sind zitiert nach H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Berlin 1903.

und bedingen; ein Gesetz der Polarität scheint ihm das Gesamtleben zu umspannen und alle einzelnen Gesetzmäßigkeiten in sich zu befassen."*)

Es wird sich im Verlaufe unserer geschichtlichen Übersicht herausstellen, daß zwei Hauptfassungen der Polaritätsidee möglich sind: die eine geht von dem Monismus aus und von der Annahme einer Einheit, die sich in Gegensätze spaltet oder durch polare Wirkungen manifestiert; die andere stellt einen ursprünglich vorhandenen Gegensatz auf, der durch eine dritte versöhnende Macht oder aus eigenem innewohnenden Streben zur Mitte, wenn nicht aufgehoben, doch gemildert wird. Die letztere dualistische Fassung ist für die griechische Philosophie charakteristisch, die erstere konnte sich erst unter dem Einfluß der neuzeitlichen monistischen Systeme entwickeln und stellt die vollkommenere Form dar. Heraklits Gegensatzlehre kommt dieser Fassung insofern näher, als sie die Einheitlichkeit des Weltstoffes stillschweigend voraussetzt; doch ist der ionische Hylozoismus zu phantastisch und vag, als daß sich sichere Schlüsse daraus ableiten ließen. Abgesehen von einzelnen fruchtlosen Ansätzen ruhte der monistische Gedanke in der Folgezeit gänzlich und wurde erst durch die Stoiker wieder zu neuem Leben erweckt.

3. Pythagoras.

Ganz anderer Art ist der dualistische Schematismus der Pythagoräer, in welchem der von den Hylozoisten aufgestellte stoffliche Gegensatz jeder dynamischen Geltung entkleidet und auf ein bloßes Zahlenverhältnis reduziert wird. In einem solchen glaubten jene Zahlenmystiker die

*) Gomperz, Griechische Denker I, 59. Interessant ist die von G. aufgezeigte Parallele zwischen dem Einfluß Heraklits und Hegels auf die jeweilige nachfolgende Spekulation, indem hier wie da entgegengesetzte Richtungen an das Doppelgesicht der beiden Weisen anknüpfen: die Konservativen an die Idee der Gesetzmäßigkeit, derzufolge alles Geschehen und damit auch das durch Tradition Bestehende als real-vernünftig zu gelten hat; die Radikalen an den Gedanken der Relativität aller Werte, wonach keiner Satzung unbedingte Gültigkeit beizumessen ist.

eigentlichen unveränderlichen Urbilder des Seins entdeckt zu haben, von denen die Wirklichkeit nur ein Abglanz sei. Dem arithmetischen Gegensatz des Geraden und Ungeraden sollte der Raumgegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten entsprechen, an welchen sich noch acht andere Gegensatzpaare anschlossen: eins - viel, quadratisch - rechteckig, gerade - krumm, rechts - links, männlich-weiblich, ruhend-bewegt, gut - böse, hell - dunkel. Aus der Mischung dieser Gegensätze ergibt sich die Harmonie der Welt, deren mathematisches Symbol die Zahl Eins ist.

Seiner ganzen Anlage nach hat der pythagoräische Zahlengegensatz mit dem dynamischen Antagonismus nichts zu schaffen, und sein Fortleben liegt daher auch in ganz anderer Richtung. Gleichwohl ist nicht außer Acht zu lassen, daß die ionischen Naturphilosophen mit der orientalischen und pythagoräischen Zahlensymbolik wohl vertraut waren und eine Bestätigung ihrer qualitativen Gegensatzlehre darin erblicken mochten, wie denn auch in späteren Epochen trüber Mystik mit solchen Formeln und Analogien viel gespielt worden ist. Wie tief übrigens die Vorstellung einer dualistischen Einheit im griechischen Geist wurzelte, scheint auch aus gewissen sprachlichen Erscheinungen hervorzugehen, wie der auffälligen Vorliebe für Zusammenknüpfung korrelativer Gegensätze, sowohl in Formeln wie in syntaktischer Gliederung.*) Vor allem aber ist an bildliche Darstellungen zu erinnern, wie Doppelhermen und Zwillingsfiguren aller Art, durch welche sich das Verlangen nach einheitlicher Zusammenfassung gegensätzlicher Begriffe in naiver Weise sinnlichen Ausdruck verschafft.**) Man wird angesichts solcher Gebilde unwillkürlich versucht, an ein Wort zu denken, das unter den Fragmenten des Parmenides überliefert ist und die Anhänger des Heraklit betrifft; er nennt sie nämlich „nichtswissende Sterbliche,

*) E. Kemmer, Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur. Würzburg 1903.

**) Vgl. die lehrreiche Abhandlung von H. Usener über „Zwillingsbildung" in der Festschrift: Strena Helbigiana. Leipzig 1900. S. 315 ff.

Doppelköpfe, ... denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt". (Diels, a. a. O. S. 121). Und doch machte sogar dieser Begründer der Seinslehre in seiner Kosmogonie von dem gleichen Prinzip des Werdens aus Gegensätzen Gebrauch. Er läßt das Weltall aus dem Antagonismus des Dünnen, Leichten, Warmen, Hellen und des Dichten, Schweren, Kalten, Dunkeln entstehen und scheint auch über andere Gegensätze des organischen Lebens nachgedacht zu haben.

4. Empedokles.

Ein ausgeprägter Typus dynamisch-teleologischer Denkweise ist Empedokles. Dieser Philosoph ist mit Recht als ein Vermittler zwischen der Seinslehre der Eleaten und dem Heraklitischen Fluß des Werdens bezeichnet worden; er kann die Veränderung der Dinge nicht leugnen, aber er betrachtet sie nicht als eine qualitative, sondern als eine solche des Ortes, d. h. als Bewegung. Zugleich ist Empedokles der erste, der den vagen Hypothesen der Ionier über den Urstoff und die wechselnden Eigenschaften desselben eine exaktere Lehre entgegenstellt: er nimmt vier Grundelemente an, — Erde, Wasser, Luft, Feuer, — aus denen die Vielheit der Dinge durch wechselnde Mischungsverhältnisse hervorgeht. Wenn die Bewegung der Elemente zu einer Mischung führt, sprechen wir vom Entstehen, wenn die Mischung sich wieder in die Elemente auflöst, vom Vergehen der Dinge. Da nun aber durch die genauere qualitative Bestimmung der Verwandlungstheorie der Ionier eine Schranke gezogen war, so mußte die Ursache dieser zweifachen Bewegung in besondere Kräfte verlegt werden, die Empedokles mit einer naheliegenden Symbolik als Liebe und Hass, oder Freundschaft und Streit bezeichnete. „Dieser Wettstreit der beiden Kräfte liegt klar vor, durch die Masse der menschlichen Glieder hin: bald vereinigen sich unter der Herrschaft der Liebe alle Glieder, welche die Leiblichkeit erlangt haben, auf der Höhe des blühenden Lebens, bald wieder getrennt durch die schlimmen Mächte des Zwistes irren sie

einzeln von einander getrennt am Gestade des Lebens auf und ab" (Diels, a. a. O. S. 189).

Es ist offenbar, daß Empedokles bei seiner Lehre von dem Kreislauf der Elemente zunächst an das organische Leben dachte, denn hier vor allem konnte er den Prozeß der Mischung und Auflösung in allen Stadien beobachten. In der Tat ist dieser tiefsinnige Denker auch schon auf andere Gesetze des organischen Wachstums aufmerksam geworden, wie z. B. auf die Idee der Metamorphose, das Gesetz der Kontinuität oder des allmählichen Übergangs, und sogar auf das Prinzip der Auslese durch Ausscheidung des Unzweckmäßigen. Hinsichtlich der Lehre von dem Wechsel zwischen Verbindung und Auflösung der Elemente, der übrigens ähnlich bei Anaxagoras begegnet (Diels, a. a. O. S. 333, Fragm. 17), könnte man noch an Spencers Integration und Disintegration erinnern, obwohl diese letzteren Begriffe natürlich weit komplexerer Natur sind.

Bei Empedokles treffen wir auch zuerst eine Anschauung, die in dem Dynamismus späterer Epochen eine wichtige Rolle spielt und die im letzten Grunde in der Lebendigkeit des pantheistischen Allgefühls wurzelt: die Anschauung, daß der Mensch in seiner körperlichen und seelischen Struktur ein Spiegel der Welt sei, daß zwischen ihm und der Außenwelt eine geheime Verwandtschaft bestehe, die in der Aufnahme des Weltbildes durch die Sinnesorgane am deutlichsten zu Tage trete. „Denn mit unserem Erdstoff erblicken wir die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer endlich das vernichtende Feuer; mit unserer Liebe ferner die Liebe (der Welt) und ihren Haß mit unserem traurigen Hasse." (Diels, a. a. O. S. 213.) Empedokles erklärt sich die Tatsache, daß materielle und geistige Dinge auf die gleichen Urelemente zurückweisen, aus dem Gesetz der gegenseitigen Anziehung des Gleichartigen; in Wahrheit ging diese Erkenntnis, daß der Mensch ein Mikrokosmos sei, aus dem intensiven Einfühlungsvermögen in das Allleben der Natur hervor, aus der geheimen Ahnung, daß der erdgeborene Mensch die Vorgänge der Natur vermöge

der Sinnesorgane gewissermaßen nur in seine eigene Sprache übersetze. Dieses Verlangen nach Eingliederung des Menschen in den Gesamtorganismus der Welt bricht sich besonders in der Renaissance leidenschaftlich Bahn; indem aber diese Verwandtschaft zwischen Mensch und Welt allmählich nicht mehr in grob sensualistischer Weise als stoffliche Identität aufgefaßt, sondern auf das spezifische Reaktionsvermögen der Sinnesorgane zurückgeführt wird, so bereitet sich damit die Einsicht in die subjektive Geltung der Sinneseindrücke und endlich der Erkenntnis langsam vor.*)

Ein Problem, das die Naturphilosophie zu allen Zeiten interessiert hat, ist der Gegensatz zwischen Gesundheit und Krankheit, und es kann nicht überraschen, die naturphilosophische Formel für diesen Gegensatz schon in der frühgriechischen Spekulation anzutreffen. Wenn Harmonie und Ausgleich der Gegensätze in logischer und ethischer Hinsicht das erstrebenswerte Ziel bildet, so liegt es nahe, auch das körperliche Wohlbefinden von dem Gleichgewicht der Kräfte und Funktionen abhängig zu machen. Demgemäß heißt es in einem der Fragmente, die dem Arzte Alkmäon zugeschrieben werden: „Gesundheitbewahrend sei die Gleichberechtigung der Kräfte, des Feuchten, Trocknen, Kalten, Warmen, Bittern, Süßen u. s. w., die Alleinherrschaft dagegen sei bei ihnen krankheiterregend. Denn verderblich wirke die Alleinherrschaft des einen Gegensatzes. . . . Die Gesundheit dagegen beruhe auf der gleichmäßigen Mischung der Qualitäten“ (Diels, a. a. O. S. 107). Diese Hypothese, die sich aufs schönste in den Kreis der Empedokleischen Vorstellungen einfügt, vertritt noch der Verfasser des Werkes „Von der Diät“ **);

*) Goethe spricht in der Geschichte der Farbenlehre mit besonderer Achtung von Empedokles und gedenkt auch des oben berührten Satzes, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde Wie tief gerade diese Vorstellung in seiner Denkweise wurzelt, ist an anderer Stelle erörtert unten S. 210 f.)

**) Gomperz, a. a. O. S. 230ff.; ferner S. 238 über die Schrift „Von der alten Medicin“ Aus dem Werk „Von der Diät“, das zu der Hippokratischen Schriftsammlung gehört, machte sich Goethe einige Auszüge, die jetzt unter den Sprüchen in Prosa stehen (Nr. 432—442). Vgl. Goethe-Jahrbuch XI, 140.

aber es dauert nicht lange, so macht sich ein Verlangen nach exakteren Methoden geltend, unter Ablehnung derartiger billiger Universalformeln. Bei den Philosophen dagegen spielt die Idee des organischen Gleichgewichts noch lange eine wichtige Rolle, wie Platos wiederholte Berufung auf diese Theorie zeigt. Wir werden der Formel in naturphilosophischen Epochen immer wieder begegnen; die Einkleidung ändert sich je nach dem Zeitalter, aber die Grundvorstellung ist bei Paracelsus und Novalis genau dieselbe wie in der frühesten ionischen Spekulation.

Die von der ionischen Philosophie aufgeworfenen Probleme wurden in den nächsten Jahrhunderten wenig gefördert, weil sich das philosophische Interesse anderen Fragen zuwandte und jener ganzen Geistesrichtung wenig sympathisch gegenüberstand. Im Gegensatz zu dem Hylozoismus, der den Widerspruch und den Wechsel im Geschehen als einzige Realität hingenommen hatte, erklärten die Eleaten das einheitliche, unveränderliche Sein einzig für wirklich und die Vielheit sowie den Wandel für leeren Schein. So traten sich zwei grundverschiedene Welterklärungen gegenüber, und die zwischen ihnen schwebende Streitfrage, das Verhältnis des Seins zum Werden, des Bleibenden zum Wechselnden beschäftigt fortan die griechische Philosophie. Demokrit sieht das Sein, d. h. die unveränderlichen, reinen Begriffe in den quantitativen Einheiten, denen sich auch das Geistige unterzuordnen habe. Parallel damit läuft einesteils der Sensualismus, die Zurückführung des Denkens auf Empfindungen, andernteils ein logischer Relativismus, der die Widersprüche des Geschehens in das wahrnehmende Subjekt verlegt und die dialektische Beweglichkeit des Geistes zu schulen strebt. Dieser Relativismus ist mit der dynamischen Vorstellung von der Relativität der Eigenschaften, wie sie schon Heraklit kennt, nahe verwandt und kehrt in Epochen, die den Dogmatismus zu bekämpfen suchen, häufig wieder.*) Im allgemeinen zeigt das Zeitalter der Sophisten, wie die meisten Aufklärungsperioden, eine rationalistisch-mechanisierende Tendenz.

*) Vgl. Gomperz, a. a. O. I. 370 ff., wo besonders auf J. S. Mill hingewiesen ist; ferner unten S. 88 u. 363.

5. Plato.

Um das Kernproblem des Verhältnisses zwischen Sein und Werden bewegt sich auch Platos Gedankenwelt, aber die in der Ideenlehre gipfelnde Behandlung jener Frage läßt von vornherein erwarten, daß die Gesetze des Werdens bei Plato wenig Berücksichtigung finden. Denn wie Ruhe vollkommener als Bewegung, so ist die Welt der Ideen höher als das Reich der Erscheinungen; sie ist ferner Ursache und Zweck des Geschehens, indem sie in der Seele den metaphysischen Trieb, den Drang zum Schauen der idealen Urbilder entzündet. Die Teleologie Platos will daher nicht etwa die mechanische Erklärung des Geschehens durch eine organische ersetzen, sondern sie stellt sich als das einer höheren Welt zukommende Beurteilungsprinzip dem Mechanismus, der die Welt der Wahrnehmung regiert, gegenüber. Sie geht aus theologisch-ethischen Bedürfnissen hervor und betrachtet die eigentliche Naturerklärung als einen niederen Grad der Erkenntnis.

Es versteht sich daher von selbst, daß Plato für die Heraklitische Lehre vom Fluß des Werdens als einzig wahrer Realität wenig Verständnis hat. Besonders im Kratylos (411; 440) und Theaetet (160; 179—183) wird der Heraklitismus als Ausgangspunkt der Sophistischen Lehren scharf angegriffen, obwohl Plato weniger auf den Gründer dieser Schule, als auf die in Eristik entarteten Jünger zielt. Auch die Theorie der Anziehung, sowohl zwischen Gleichem wie Ungleichem, wird als völlig ungenügend zur Erklärung von Freundschaft (Lysis 214 ff.) und Liebe (Symposion 186) abgelehnt. In seiner Naturphilosophie war es Plato allerdings nicht möglich, so wenig wie früher Parmenides, auf die Erklärung des Werdens aus Gegensätzen zu verzichten.*) Aber es ist bezeich-

*) Bemerkenswert ist die Art, wie Plato im Timaeus (67) die Empfindung des Gegensatzes von Schwarz und Weiß erklärt: „durch das Weiße wird das Gesicht entbunden, durch das Schwarze hingegen gesammelt.“ Diese Annahme eines Pulsierens in Gegensätzen ruht ganz und gar auf Heraklitischer Grundlage, und es mußte Goethe daher von seinem Standpunkte mit großer Genugtuung erfüllen, seine Idee des Wechsels zwischen Systole (Sammlung) und Diastole (Entbindung) hier schon so deutlich ausgesprochen zu sehen (vgl. Gesch der Farbenlehre, 36, 79; ferner Spr. i. Pr. 719).

nend, daß er zu diesem Zwecke nicht an die Heraklitische, sondern Pythagoräische, d. h. mathematische Gegensatzlehre anknüpft und die Wechselwirkung zwischen Ideen- und Sinnenwelt als ein Begrenzen des Unbegrenzten (Philebos 23 ff.), oder als eine Mischung des Unteilbaren und Teilbaren, des Einen und Mannigfaltigen erklärt (Timaeus 35 ff.).*)

Wenn also Platos Philosophie im allgemeinen für eine Geschichte dynamischer Theorien wenig ergiebig ist, so läßt sich doch andererseits im Entwicklungsgang dieses Denkers eine steigende Tendenz zur Wertschätzung der materiellen Welt und vorsichtigerer Abwägung des Seins und Werdens nicht verkennen. Das dem griechischen Geist eingeborene Gefühl für Gerechtigkeit und harmonische Mischung sinnlicher und sittlicher Elemente mußte von selbst zu versöhnlicherer Beurteilung des irdischen Treibens drängen; war es doch die griechische Nemesis als Göttin der ausgleichenden Gerechtigkeit, in deren Dienst H e r d e r das Werk seiner letzten Jahre stellte und in deren Namen er das Reich der Humanität begründet sehen wollte. Das ästhetische Bildungsideal der deutschen Klassiker erneuert den griechischen Gedanken der Harmonie des Lebens, der sittlich-geistigen Gesundheit. Wie Plato nach alter Anschauungsweise die Krankheiten des Körpers aus dem Aufruhr der Glieder und Säfte erklärt (Timaeus 82; Sophistes 228), so macht er die seelische Gesundheit abhängig von der Übereinstimmung der drei Hauptkräfte, der vernünftigen, begehrlichen und muthaften, gleichwie der musikalische Wohlklang durch die Harmonie der drei Hauptglieder: Grundton, Terz und Quinte bedingt wird (Staat 443). Auf einer wirklichen Repugnanz der Kräfte, d. h. einem G l e i c h g e w i c h t , das nicht sowohl durch die Aufhebung, als das Gegeneinanderspielen der Kräfte herbeigeführt wird, beruht das Ideal, das Plato von einem weisen Staatslenker entwirft. G o e t h e s Lieblingsmetapher von Zettel und Ein-

*) Die Schöpfungserklärung Platos würde sich noch weiter vom Dynamismus entfernen, wenn unter dem „Nichtsein" nicht die Materie zu verstehen wäre, sondern, wie einige Kritiker zu beweisen suchen, der leere Raum (vgl. Windelband, Plato, S. 89).

schlag dient hier zur Charakteristik der Königlichen Kunst, die sich der widerstrebenden Elemente im Staatsleben vorteilhaft zu bedienen weiß, und die beiden feindlichen Haupteigenschaften der Tapferkeit und Zurückhaltung ineinanderwebt, damit diese nicht in Feigheit, und jene zu Tollkühnheit entarte (Staatsmann 309 ff.).

Diesem immer stärker hervortretenden Bestreben Platos, das Werden mit dem Sein zu versöhnen und das Sein selbst, die früher starre Ideenwelt, zu beleben und zu beseelen, hat besonders die neuere Forschung ihre Aufmerksamkeit zugewendet und in der späteren Definition des Seinsbegriffes sogar eine Antizipation des heutigen Begriffes der Energetik erkannt. Hat doch das Bedürfnis den Begriff des „Seins" zu klären und ihn von dem unzulänglichen bloßen Substanz- oder Dinglichkeitsbegriffe zu lösen, gewiß einen Anteil an dem Versuche gehabt, der ihn zum Vorläufer aller modernen Energetiker macht. „Wirklich ist einzig und allein das Wirkende," so können wir, dank dem Tiefsinn der deutschen Sprache, jene wunderbare Äußerung Platons bündig wiedergeben, die wörtlich also lautet: „Ich behaupte nun, daß, was irgendwelche Kraft besitzt, sei es auf ein wie immer geartetes Anderes zu wirken, sei es auch nur das Mindeste, selbst von dem Geringwertigsten, zu erleiden, und wäre es auch nur ein einziges Mal — daß all das wahrhaft s e i ; denn ich bestimme das Wesen des Seienden dahin, daß es nichts anderes ist als Kraft oder Vermögen (dynamis)." (Gomperz, a. a. O. II, 455). Man könnte so weit gehen und in Platos Ablehnung des absoluten Nichts und in seiner Definition des „Nichtseienden" als „Andersseienden" einen Ansatz zu der gleichen Idee der Realrepugnanz erblicken, der Kant in seinem „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" zum Siege verhalf. Die Ausführungen im „Sophisten" (257 ff.) über das Schöne und Nichtschöne, das Große und Nichtgroße scheinen sich schon ganz in jener Richtung zu bewegen und anzudeuten, daß dem vom Denken Verneinten gleichwohl eine positive Realität zukommen könne. Aber freilich kann auch diese Abwendung von der reinen Negation

der körperlichen Welt nicht den Dualismus zwischen Seiendem und Andersseiendem beseitigen, und es ist noch ein weiter Schritt von der künstlich herbeigeführten Harmonisierung des vernunftbegabten Seins mit einem mechanisch bewegten Werden zu der Auffassung des Werdens als eines Antagonismus selbsttätiger Kräfte und der Eliminierung des Seins als eines „Dinges an sich".

So können Platos Vermittlungsversuche trotz wachsender Bemühung, der diesseitigen Wirklichkeit gerecht zu werden, ihre weltflüchtige Grundtendenz nicht verleugnen. Die theoretische Forderung eines Gleichgewichts der streitenden Elemente wandelt sich unversehens zu dem Wunsch nach einem Übergewicht desjenigen Teils, dem edlerer Ursprung und reineres Sein zugesprochen wird. Das Bild des seelischen Zweigespanns, das von der Vernunft gelenkt wird, zeigt schon diese Auffassung, denn die Vernunft hat die Aufgabe, den böswilligen, begehrenden Trieb mit Hilfe des „mutartigen" gutwilligen Triebes zu zügeln (Phaedros 246 ff.; vgl. auch Staat IV, 439 ff.; Leges III, 687 ff.). Besonders lehrreich ist aber die berühmte Auseinandersetzung über die beiden Hauptarten der Erotik (Symposion 186 ff.); das Zusammenklingen der Elemente im körperlichen, wie sittlichen Gedeihen, im Lauf der Gestirne und Wechsel der Jahreszeiten, im praktischen Leben, wie in der Kunst, — alle diese Harmonien sind das Werk des schönen himmlischen Eros, der Venus Urania, während der frevelhafte Eros Unordnung und Krankheit anstiftet.

So wird also die Harmonie selbst zur wirkenden Zweckursache ganz wie die Idee des Guten im Aufbau der Welt; die Einheit wird nicht durch die Selbsttätigkeit der Gegensätze, sondern durch das Eingreifen einer harmonisierenden Macht herbeigeführt. Es ist demgemäß ganz folgerichtig, daß Plato, da er die stimulierende Bedeutung der Leidenschaften nicht kennt, auch den Krieg als ein großes, zu beseitigendes Übel ansieht (Leges 628).

Allgemein läßt also die Bewertung der Gegensätze ein freies Ineinanderarbeiten nicht aufkommen; der für edler

geltende Teil übernimmt die Führung und stellt die Harmonie her. Was das Seelenleben betrifft, so zeigt sich die Geringschätzung der erdgeborenen Kräfte schon in der Art, wie die drei Seelenelemente mit den drei Hauptteilen des menschlichen Körpers (Kopf, Brust, Unterleib) parallelisiert und wie diese Entsprechungen in Form eines Mythus bis ins einzelne durchgeführt werden (Timaeus 42 ff.; 70 ff.)*). Es klingt an Goethe an, wenn die Seele ein Glied zweier Welten genannt wird, aber Plato denkt hierbei nicht an eine Gleichberechtigung des sinnlichen und sittlichen Elements; die Materie bleibt eine Hemmung und Trübung des reinen Seins und die seelische Harmonie beruht daher eher auf Ausscheidung dieses körperlichen Seins oder Werdens. Der Begriff des sittlichen Kämpfens und Strebens und die reine Freude an dem Tätigsein selbst, an dem beständig neu zu erringenden Gleichgewicht, — rein dynamische Vorstellungen dieser Art fehlen oder treten zurück gegenüber dem Verlangen nach Aufschwung zum Göttlichen durch Reinigung von den irdischen Schlacken und durch Wiedererinnerung der reinen Urbilder des Seins, die in ihrer ewigen Herrlichkeit zu schauen dem von sinnlicher Leidenschaft getrübten Blick nicht vergönnt ist.

6. Aristoteles.

Auch für den Fortsetzer und Antagonisten der Platonischen Philosophie, für Aristoteles bildet die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Seienden und Werdenden das zentrale Problem, aber der universellste Denker des Altertums löst diese Aufgabe in einer Weise, die ihn zu einem der konsequentesten Vertreter der dynamischen Naturphilosophie erhebt. Auch für Aristoteles sind die Gattungsideen das Bleibende, aber sie gehören keiner übersinnlichen Welt an, sondern sie leben als formgebende Kräfte in den Dingen selbst, und zwischen Gattungsidee oder Typus und dem gestalteten Stoff besteht kein Unterschied hinsichtlich des ethischen Gehalts,

*) Doch zeigt der spätere Plato auch in dieser Hinsicht eine versöhnlichere Tendenz und sucht im Philebos zu einer unbefangneren Würdigung der Lustwerte zu gelangen.

sondern nur hinsichtlich der Funktion. Die Ideen werden zu Potenzen oder inneren Triebkräften, und der Vorgang des Werdens ist so zu denken, daß sich die wirkende Kraft der Form mit dem leidenden Stoff verbindet und das in dem Stoff potentiell vorhandene Gebilde aus einem bloß möglichen zu einem wirklichen Dasein erweckt. Seine dynamische Grundrichtung bezeugt Aristoteles durch seine Gegnerschaft gegen jede atomistische Auflösung der stofflichen Eigenschaften in Quantitäten, durch die Erklärung des Werdens als einer qualitativen von immanenten Kräften geleiteten Veränderung und durch die Annahme einer schöpferischen Synthese, einer Potentialität des Stoffes, derzufolge das Neuentstehende nicht lediglich die Summe der erzeugenden Faktoren und Bedingungen, sondern ein neues, eigenartiges Gebilde darstellt.

Im Gegensatz zu Plato steht für Aristoteles das W e r d e n d e im Mittelpunkt des Interesses und wie Heraklit und Empedokles erkennt er den G e g e n s a t z als die für Anschauung und Begriff gleich faßliche Grundform des Werdeprozesses. „Aus den Gegensätzen oder in die Gegensätze und ihre Mitteldinge dürfte alles Entstehende entstehen und alles Vergehende vergehen; die Mitteldinge aber bestehen selbst aus den Gegensätzen, wie z. B. die Farben aus Weiß und Schwarz; folglich dürfte alles von Natur aus Entstehende entweder ein Gegensatz oder aus Gegensätzen sein." (Physik I, 5.) Die umfassende Anwendung dieses Grundprinzips macht Aristoteles zu dem bedeutendsten Vertreter der Polaritätsidee im Altertum; dabei ist jedoch der grundsätzliche Unterschied zwischen der älteren Gegensatzlehre und dem neueren Begriff der Polarität nicht zu übersehen: Aristoteles geht nicht von einer ursprünglichen Einheit der Gegensätze, sondern von der Gegensätzlichkeit selbst aus.*) Dagegen ver-

*) Über den fundamentalen Unterschied zwischen der alten und neuen Gegensatzlehre war sich auch G o e t h e vollkommen klar, wie die folgende Stelle aus der Gesch. der Farbenlehre beweist: „Aristoteles kannte den Wert und die Würde der Beachtung der Gegensätze überhaupt. Wie aber Einheit sich in Zweiheit selbst auseinanderlege, war den Alten verborgen. Sie kannten den Magnet, das Elektron bloß als

leiht er dem Werdeprozeß einen dynamischen Charakter, indem er das von außen eintretende vermittelnde Prinzip eliminiert und die entgegenstrebenden Kräfte mit eigener lebendiger Wirksamkeit begabt; denn die Harmonie ist ein Mittleres, das Resultat der aus eigenem Vermögen sich kompensierenden Gegensätze. In diesem Punkte erhebt sich Aristoteles' Gegensatzlehre über diejenige Platos, während er infolge seiner Anerkennung des Prinzips der Gegensätzlichkeit als eines Urzustandes über den Dualismus Platos nicht hinauskommt.

Als Hauptgegensatz und Ursache des Lebensprozesses gilt Aristoteles das Verhältnis von Stoff und Form, das zugleich einen Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Leiden und Tun einschließt. Indem das wirkende Formprinzip das im Stoffe schlummernde mögliche Gebilde ins wirkliche Leben ruft, bedeutet jedes Entstehen und daher auch jede Veränderung und Bewegung überhaupt die Überwindung eines Gegensatzes. Fragen wir aber nach der genaueren Natur dieser Wechselwirkung, so stoßen wir auf die alte Streitfrage, ob sich Gleiches oder Ungleiches zu einander geselle. Aristoteles glaubt diese Frage dadurch zu lösen, daß er die auf einander wirkenden Dinge als gleichartig hinsichtlich ihrer Gattung, als ungleichartig hinsichtlich ihrer Eigenschaften bestimmt. Die Gattungen oder Stoffe sind das Substrat, an welchem sich der Übergang von einem Zustand zu dem entgegengesetzten vollzieht.*) Der Grundstoffe aber nimmt Aristoteles, darin Empedokles folgend, vier an und

---

Anzieher; Polarität war ihnen noch nicht deutlich geworden " 36, 80. — Auch Bruno wirft Aristoteles vor, daß es ihm nicht gelungen sei, sich über den Widerspruch zu erheben und die Vereinigung der realen Gegensätze zu erkennen (Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, S. 136).

*) Ein eigentümlicher Begriff in Aristoteles' Gegensatzlehre ist die sogen. Antiperistasis, die einigermaßen an die neuere Polaritätslehre gemahnt. Er versteht darunter eine Art Reaktion, wodurch bei Erwärmung größere Kälte, bei Erkältung größere Wärme in einem Körper entstehen soll. Die Einwirkung von Wärme oder Kälte bringt also nicht den gleichen Zustand hervor, sondern erhöht die Spannung des entgegengesetzten. A. gründet hierauf z. B. seine Erklärung des Hagels. (Vgl. die Kommentare zur Meteorologie; ferner Humboldts Kosmos, 1850,

begründet damit die für zwei Jahrtausende maßgebende Elementenlehre; diese Grundstoffe erhalten ihre spezifischen Zustände durch Verbindung mit den zwei Hauptgegensätzen Kalt-Warm und Feucht-Trocken. Auf dem Wechsel von Wärme und Kälte, den allgemeinsten Kräften, beruht nach Aristoteles eigentlich der Wechsel zwischen Entstehen und Vergehen und zwar infolge der Ekliptik der Sonnenbahn, welche die Lebensbedingungen in den verschiedenen Teilen der Erde verschieden beeinflußt (Entstehen und Vergehen II, Kap. 10). Zu den obigen Gegensätzen treten ferner die des Schweren und Leichten, des Rechten und Linken, des Männlichen und Weiblichen, des Oben und Unten, des Naturgemäßen und Naturwidrigen, der gradlinigen und kreisförmigen Bewegung, endlich der oberen, vollkommenen, ätherischen, gegensatzfreien Fixsternwelt und der unteren, unvollkommenen, stofflichen, gegensatzreichen irdischen Welt, während die Planetenwelt zwischen beiden vermittelt. So nötigt das Festhalten an dem uranfänglichen Gegensatz zwischen materieller und immaterieller Welt und der Mangel an Einsicht in die Naturvorgänge zu höchst phantastischen Erklärungen. Auch in dieser Hinsicht ist Aristoteles das Prototyp aller Dynamisten, die jegliches Zählen und Messen ablehnen und nur mit qualitativen Wertbestimmungen auszukommen suchen, während das wissenschaftliche Bestreben vielmehr darauf gehen muß, die Welterklärung aus kausalmechanischen Prinzipien bis an die äußerste Grenze zu treiben und die dynamische Grundfärbung nur als allgemein regulierende Vorstellungsart durchscheinen zu lassen.*)

III, 28 Anm. 22.) Die Antiperistasis ging auf die Stoiker etc über und spielte noch in der Wärmetheorie des 16. und 17. Jahrh. eine Rolle, wurde aber um 1670 von der Accademia del Cimento in Florenz und von Robert Boyle widerlegt. Über den gleichen Begriff in der Metaphysik des Bouillé s. u. S. 64.

*) Eine Kritik der Aristotelischen Naturanschauung vom dynamischen Standpunkt bietet Siebeck, Aristoteles S. 51 ff.; daß die Hauptschwäche nicht in der Beobachtung, sondern in der Methode liegt und zwar in dem allzuraschen Sprung vom einzelnen Phänomen zur Erklärung, hat auch Goethe erkannt (Spr. i. Prosa No. 919).

So wenig befriedigend die physikalische Naturlehre des Aristoteles ist, so fördernd erweist sich seine dynamische Grundtendenz auf organischem Gebiete — eine Tatsache, die sich fast regelmäßig in der Geschichte der Naturphilosophie wiederholt. Aristoteles hat die Hauptsätze der teleologischen Betrachtungsweise, daß das Ganze vor den Teilen sei und das Einzelne als Organ oder Werkzeug im Dienste des zweckmäßig gegliederten Ganzen wirke, sowohl theoretisch wie praktisch begründet und durchgeführt. Es hält nicht schwer, aus seinen biologischen Schriften Stellen herauszuheben, in denen die Ansichten späterer Teleologen schon deutlich ausgesprochen sind, wenn auch in primitiverer Form. Das Gesetz von der Identität oder Analogie tierischer und pflanzlicher Organe, der Begriff der Stetigkeit, den der Satz „die Natur macht keine Sprünge" am passendsten umschreibt, das liebende Versenken in das vorsichtige Walten der weisen Haushälterin Natur, die Konstruktion eines Stufenreiches von Organismen, in welchem sich das baumeisterliche, künstlerische Vermögen des Weltschöpfers offenbart, endlich die Annahme eines Kreislaufes des Geschehens, — alle diese und ähnliche teleologischen Lieblingsbegriffe und -Neigungen sind bei Aristoteles mehr oder minder deutlich ausgeprägt.*) Sein nicht zu beseitigender Dualismus kommt jedoch auch hier zur Geltung in der Art, wie die Abstufung und der Aufbau der Daseinsformen streng nach Gegensätzen gegliedert ist. Der uranfängliche Gegensatz zwischen Idee und Materie, zwischen der vollkommeneren Welt der Formen und dem unvollkommeneren stofflichen Sein pflanzt sich durch die verschiedenen organischen Reiche in fast symmetrischer Weise fort; ebenso prägt sich innerhalb der Menschengattung die Idee im Manne vollkommener aus, als in der Frau, in der Seele reiner als im Leibe, in der tätigen, göttlichen Vernunft klarer als in der leidenden, sterblichen Vernunft, u. s. f. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die verschiedene Art, wie der Dualismus und Monismus sich die Mißbildungen erklären; Aristoteles faßt sie als unvoll-

*) Die einzelnen Nachweise bei Zeller, Aristoteles Kap. 10.

kommene Erfüllung des vorgesetzten Zweckes auf, während Goethe die Variabilität des Typus zu Grunde legt und so jeder Wertbestimmung entbehren kann. Im übrigen weisen gerade Aristoteles und Goethe eine bemerkenswerte Übereinstimmung hinsichtlich des Zieles ihrer Forschungen auf; beide ignorieren die genetische Seite des Problems, die Frage der Abstammung und successiven Umwandlung der Arten so gut wie ganz und richten ihre Aufmerksamkeit vielmehr auf das Verhältnis zwischen Typus und Individuum. Sie wollen nur die universelle und vielseitige Ausprägung eines idealen Grundtypus in der organischen Schöpfung verfolgen; was sie interessiert, ist die Identität der Organe und Gebilde, nicht die successive Ableitung derselben von einer zeitlich vorausliegenden Stammform.*)

In sehr charakteristischer Weise gelangt der dynamische Grundzug von Aristoteles' Denkweise in der Behandlung sittlicher Fragen zum Ausdruck. Wiederum verknüpft hier den größten griechischen und deutschen Vertreter des Dynamismus ein gemeinsames Lebensideal: die intramundane Selbstbescheidung des normalen, tüchtigen, tätigen Menschen. Wer in diese Welt hineinhorcht, wird von überallher Klänge vernehmen und Regungen fühlen, die ihn zur tätigen Teilnahme auffordern.

Der Erdenkreis ist mir genug bekannt.
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor! Wer dorthin die Augen blinzend richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.

Dieses Hineingreifen in die volle Realität des Daseins, der Sinn für das Diesseits, der in jenen Worten des alternden

*) Der Unterschied zwischen Aristoteles - Goethe und der modernen Deszendenztheorie wird besonders deutlich von Siebeck auseinandergesetzt in seinem Buche: Goethe als Denker. Kap. 2, § 10. — Vgl. auch H. F. Osborn, From the Greeks to Darwin. New York 1894. S. 45 ff; 181 ff. — Hierbei ist aber nicht zu übersehen, daß Aristoteles auf die göttliche Intelligenz u. Endursache das Hauptgewicht legt, während Goethe den Zweckbegriff möglichst auszuscheiden sucht.

Faust so sieghaft durchbricht, bestimmt auch das sittliche Ideal des Aristoteles und stellt es in scharfen Gegensatz zu der weltflüchtigen Grundstimmung von Platos Ethik. „Wir sind bloß durch Tätigkeit, d. h. indem wir leben und handeln" (Nikomachische Ethik, übers. von Stahr IX. 7,4). Der ganze Kreis sittlicher Anschauungen und Forderungen, der sich bei Goethe um den Begriff des tüchtigen Strebens gruppiert, umgibt auch bei Aristoteles jenen Kernbegriff der Tätigkeit. Dahin gehört die Forderung einer harmonischen Ausbildung der vorhandenen Anlagen zur Meisterschaft, die Abwehr alles Halben und „falschen Strebens": „Wenn wir sagen, des Menschen Aufgabe sei ein Leben, und zwar ein solches, das in vernunftgemäßer Seelentätigkeit und vernünftigen Handlungen besteht, und des tüchtigen Menschen Aufgabe sei diese Tätigkeit und diese Handlungen gut und schön zu vollbringen, jede solche einzelne Handlung aber werde gut vollbracht, wenn sie in der ihr eigentümlichen Vortrefflichkeit vollendet wird, — ich sage, ist dies richtig, so ergibt sich als Resultat: das menschlich Gute ist Tätigkeit der Seele, gemäß ihrer Vortrefflichkeit (Tugend), oder wenn dieser Tugenden mehrere sind, gemäß derjenigen, welche die beste und vollkommenste ist." (Nikom. Ethik I. 7, 16.)*)

Das echt dynamische Element liegt bei alledem in der Beschränkung auf das Streben selbst als eine ohne jegliches Nebeninteresse betriebene Tätigkeit. „Da die Glückseligkeit als eine gewisse Tätigkeit aufzufassen ist, und da ferner die Tätigkeiten teils notwendige und um anderer Zwecke willen, teils an und für sich wünschenswerte sind, so ist klar, daß wir die Glückseligkeit als eine derjenigen Tätigkeiten zu setzen haben, die um ihrer selbst willen und nicht wegen eines anderen Zweckes wünschenswert sind; denn die Glückseligkeit ist durchaus keines anderen Dinges bedürftig, sondern sich selbst genügend." Eth. X. 6, 2. Es ist Goethes Begriff der „reinen Tätigkeit," der hier umschrieben wird, und dazu stimmt auch

*) Auf die Bedeutung des Tätigkeitsbegriffes für Aristoteles' Ethik weist Eucken besonders nachdrücklich hin in seinem vortrefflichen Werk: Die Lebensanschauungen der großen Denker, 4. Aufl. S. 58 ff.

die Anschauung, daß nicht die Lust selbst das Ziel sei, sondern gewissermaßen als Nebenprodukt des Strebens abfalle.*) Aristoteles hat für diesen Gedanken folgendes schöne Bild: „Es vollendet aber die Lust die Tätigkeit nicht, wie eine innewohnende Fertigkeit, sondern wie ein Letztes, das schließlich hinzukommt, wie die Schönheitsblüte zur ausgewachsenen Jugend." Ethik X. 4, 8. Eine solche reine Tätigkeit und Selbststeigerung zum Nutzen des Ganzen nennt Goethe auch gelegentlich den „reinen Egoismus" und es wirkt überraschend, bei Aristoteles genau die gleiche Vorstellung zu finden. Auch dieser Weise macht einen Unterschied zwischen der gemeinen Eigenliebe, die „in Bezug auf Ehre oder auf sinnliche Genüsse vor allem anderen sich selbst bedenkt" und derjenigen Eigenliebe, „die das Höchste in sich am meisten liebt und diesem Höchsten vorzugsweise zu Willen lebt." „Der Unterschied zwischen dieser und jener Art der Eigenliebe ist gerade so groß, wie der zwischen einem Leben nach der Vernunft und einem Leben nach der sinnlichen Leidenschaft, oder der Unterschied zwischen dem Streben nach dem sittlich Guten und Schönen und zwischen dem Streben nach dem, was vorteilhaft erscheint." Daraus ergibt sich: „der gute Mensch m u s s ‚selbstliebend' sein — denn so wird er selbst, indem er das sittlich Schöne und Gute tut, für sein Selbst den Vorteil davon haben und zugleich das Wohl der Andern befördern. Der schlechte Mensch dahingegen darf es nicht, denn er wird sowohl sich selbst als seinem Nächsten schaden, weil er schlechten Leidenschaften folgt." Eth. IX. 8, 3—7. Man vergleiche damit G o e t h e s Unterscheidung zwischen dem „Egoismus der Gescheiten" und dem „Egoismus des dunklen, großen Haufens" Gespr. 2, 290, sowie den Satz aus den Wanderjahren: „der Mensch m u ß Egoist sein, um nicht Egoist zu werden, zusammenhalten, damit er spenden könne." 18, 85.**)

Ein großer Unterschied zwischen den beiden Denkern, der im Grunde wieder auf dem Gegensatz des Dualismus und

*) Über die Auslegung des Aristotelischen Lustbegriffes s. Jodl, Geschichte der Ethik I, 14 f. und Anm. S. 370.

**) Genaueres über den Begriff des Egoismus bei Goethe s. in meinem Buche „Wort und Bedeutung in Goethes Sprache", Berlin 1901, S. 87 ff.

Monismus beruht, darf nicht verschwiegen werden: Aristoteles leitet seinen Tätigkeitsbegriff nicht aus der Einheit des menschlichen Bewußtseins, aus der Selbstentfaltung der Persönlichkeit ab, sondern aus der „tätigen Vernunft", d. h. demjenigen seelischen Vermögen, das als das unsterbliche Seelenelement gilt und durch den Zusammenhang mit der außerweltlichen göttlichen Vernunft über die Schranken des menschlichen Daseins hinausragt. Für Aristoteles ist das Ideal der Tätigkeit die geistige Arbeit, die denkende Vernunft, und er verrät in dieser Forderung seine Abhängigkeit von Platos intellektuellem Lebensideal, sowie die Neigung zu einer Abstufung geistiger Werte und Beschäftigungen. Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht seine Einteilung der verschiedenen Lebensarten in drei Typen: den genießenden, politischen und beschaulichen (Eth. I. 5, 2); es ist aber die beschauliche Lebensart, die vita contemplativa des Mittelalters, der er den höchsten Rang einräumt. Die auf monistischer Grundlage ruhende Ethik, die von einem natürlichen Gleichgewicht des Gesamtorganismus ausgeht, würde darauf mit Goethe antworten: „Denken und Tun, Tun und Denken, das ist die Summe aller Weisheit. . . Beides muß wie Aus- und Einatmen sich im Leben ewig fort hin und wieder bewegen; wie Frage und Antwort, sollte Eins ohne das Andere nicht stattfinden." (Wanderjahre, 18, 265; weiteres s. unten in Teil IV, Kap. 1, § 3). Der Unterschied zwischen der Gegensatzlehre der Alten und der Polaritätsidee der neueren Philosophie tritt gerade in diesem Beispiel schlagend hervor.

Sieht man jedoch von diesem Begriff der theoretischen Vernunfttätigkeit und den metaphysischen Konsequenzen ab, so bleibt ein durchgehendes Bestreben auf Versöhnung der Gegensätze unverkennbar, und nirgends bewährt sich die weltliche, antiplatonische Tendenz so, wie auf dem Gebiete praktischer Ethik. Hier trägt Aristoteles der Willensrichtung und dem gegebenen Charakter Rechnung, denn er läßt die ethischen Tugenden aus bewußter Gemütskultur hervorwachsen, aus Selbsterziehung und Umformung der angeborenen Eigenart zu einem durch die Gattungsnorm bestimmten Mittelmaß. „Die Tugend ist die vorsätzliche Fertigkeit,

welche in unseren subjektiven Trieben und Neigungen die Mitte hält, bestimmt durch die Vernunft und in der Art und Weise, wie sie der vernünftige Mann bestimmt. Und zwar ist sie die Mitte von zwei Lastern, dem des Zuviel und dem des Zuwenig." Eth. II. 6, 15. „Wer also darauf ausgeht, das Mittlere zu treffen, der muß sich zunächst von dem fernhalten, was demselben am meisten entgegengesetzt ist. . . . Aber auch das müssen wir berücksichtigen, für welche Seite wir in uns selbst den größten Hang verspüren. . . . Von diesem unserem natürlichen Hange müssen wir uns jedesmal mit eigener Anstrengung zu dem Gegenteil hinüberzubringen suchen; denn wenn wir uns möglichst weit von diesem unserem Hange entfernen, so werden wir zu der richtigen Mitte hingelangen. Es ist das ein Verhalten, das dem Verfahren derjenigen entspricht, welche krummes Holz gerade machen wollen." Eth. II. 9, 3—5. Unter Mittelmaß aber versteht Aristoteles den normalen, gesunden Gattungstypus: „In allen diesen Empfindungen halten wir den körperlich und geistig Gesunden und Tüchtigen für das Kriterium des Wahren und Richtigen." Ethik X. 5, 10.

So war die Frage nach dem Sein, dem Bleibenden im Fluß des Werdens auf theoretischem wie praktischem Gebiete gleich befriedigend gelöst und dem Relativismus der Boden entzogen: das Dauernde im Wechsel ist der Typus, die Gattungsidee, das zu abstrahierende Mittelmaß zwischen den hin- und herschwankenden individuellen Gebilden und Denkweisen. Der Parallelismus zwischen der griechischen und deutschen philosophischen Entwicklung ist auch hier unleugbar, wobei natürlich die Verschiebung auf eine monistische Basis stets im Auge zu behalten ist: dem Mittelmaß zwischen Extremen entspricht der „Mittelzustand" Goethes. Nach dieser Norm werden nun in der praktischen Ethik die menschlichen Tugenden analysiert; Tapferkeit steht zwischen Feigheit und Tollkühnheit, Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, Liebenswürdigkeit zwischen Gefallsucht und Ungeselligkeit, Gerechtigkeit besteht in dem Einhalten der Mitte bei der Güterverteilung u. s. f. Durchgehends soll die Versöhnung der Gegensätze nicht durch das vermittelnde Eintreten eines Dritten erreicht werden.

sondern durch ein aus den Gegensätzen heraus entwickeltes, gemeinsames Mittleres. Aristoteles denkt sich diese Vereinigung offenbar ganz analog der harmonischen Mischung entgegengesetzter stofflicher Elemente: Wenn sie mit ihren Kräften sich gewissermaßen das Gleichgewicht halten, dann verändert sich jedes von beiden aus seiner eigenen Natur in das je Überwiegende; hierdurch entsteht jedoch nicht das Eine oder Andere, sondern ein Mittleres und Gemeinsames beider. (Entstehen und Vergehen ed. Prantl, S. 427). Der Philosoph geht soweit, die Anziehung des Ungleichartigen überhaupt auf ein Verlangen nach dem Mittelzustande zurückzuführen: „Das Begehren geht nach dem Mittleren, denn dies ist gut, d. h. z. Beispiel: für das Trockene ist es gut, nicht etwa, daß es ein Flüssiges werde, sondern zu dem mittleren Zustande zu gelangen, und ebenso für das Heiße u. s. f." Eth. VIII. 8, 7. Unter dieser Voraussetzung wäre die Freundschaft zwischen Ungleichen als ein Streben nach gegenseitiger Ergänzung zu erklären; doch betrachtet Aristoteles die auf Gleichheit oder Analogie beruhende Freundschaft als das eigentlich Normale.

Das gleiche Ideal des Mittelmaßes ist auch für die S t a a t s l e h r e maßgebend; als vollkommenster Staat muß eine politische Ordnung gelten, in welcher der Mittelstand die Führung hat und keine extreme Verfassungsform herrscht. Der praktische und mit den realen Verhältnissen rechnende Verstand des Aristoteles zeigt sich jedoch darin, daß er nicht nur einen Idealstaat konstruiert, sondern auch die erreichbaren mittleren Formen in Erwägung zieht, die je nach den wirtschaftlichen und politischen Bedingungen, sowie nach dem Volkscharakter sehr verschiedener Art sein können. Dieser Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der Staatsformen entspricht ganz der Aristotelischen Auffassung des Staates als eines Organismus, d. h. eines Gebildes, das nach natürlichen Gesetzen gewachsen ist und seinen Zweck in sich selbst trägt. Besonders fruchtbar wird dieser Gesichtspunkt in der Erörterung der Struktur eines staatlichen Gebildes, dessen Bau und Leben nach Analogie eines tierischen oder pflanzlichen Wesens als zweckmäßige Zusammenstimmung aller Teile erklärt wird. Je differenzierter die Funktionen und

je mannigfaltiger die Gliederung, im Dienste einer einzigen bewegenden Zentralidee, desto vollkommener der staatliche Organismus. Es ist ferner bezeichnend, daß Aristoteles Platos kommunistische Theorien durchaus verwirft; wie er in der Ethik an die echte Eigenliebe glaubt, so hält er auch für das Staatsleben an dem Begriff des Eigentums fest, solange der Besitzende bereit ist, anderen mitzuteilen. Wiederum erkennen wir hier einen echt Goethe'schen Gedanken, der in den Wanderjahren zu dem doppelköpfigen Motto ‚Besitz und Gemeingut' (18, 85) zugespitzt wird und auch auf anderen Gebieten in verschiedener Färbung wiederkehrt (s. unten Teil IV, Kap. 3, § 3).

Der künstlerische Zug von Aristoteles' Weltanschauung kommt nicht zum wenigsten seiner Ästhetik zu gute. Einem Geiste, der Gleichmaß und Zielstrebigkeit als die leitenden Kräfte in der Schöpfung des Alls und als die theoretischen und praktischen Bedürfnisse anerkennt, wird das Kunstwerk als die bewußte Nachschaffung des Naturwerks und zwar als eine Steigerung der Natur erscheinen. Was wir über die Kunsttheorie des Aristoteles wissen, bestätigt diese Voraussetzung. Wie die Gattungsidee das Bleibende in der Erfahrungswelt, so ist die Darstellung des Typischen oder Allgemeinen Aufgabe der Kunst: „Der Geschichtschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht von einander durch die Darstellung in gebundener und in ungebundener Rede. . . . Vielmehr das ist der Unterschied, daß der Geschichtschreiber darstellt, was wirklich geschehen ist, der Dichter dagegen, wie Etwas geschehen kann. Deshalb ist denn auch die Poesie philosophischer und erhabener als die Geschichte, denn jene stellt mehr das Allgemeine, diese mehr das Einzelne dar." (Dichtkunst, ed. Prantl, S. 75.) Hinsichtlich der Nachahmung und Wahrheit des Kunstwerkes erhebt Aristoteles die gleichen Forderungen, die Goethes stilisierender Realismus*) aufstellte: „Nicht das ist die Aufgabe des Dichters, das wirklich Geschehene zu berichten, sondern vielmehr darzustellen, wie

*) Es sei erinnert an Goethes Anschauungen über das „Geistig-Organische" des Kunstwerks (28,13), über den Gegensatz zwischen Naturwahrheit und Kunstwahrheit, u. ähnl.

etwas geschehen kann, und was möglich ist nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit." In dieser Auffassung des Kunstwerks als eines Gebildes, das seine Bestimmung in sich selbst trägt und den Genießenden von seiner organischen Struktur und gesetzlich freien Entstehung mühelos überzeugt, kann man mit Recht die Ansätze zu Ideen erblicken, die in der klassischen deutschen Ästhetik ihre höchste Reife erlangten*).

Auch die Kunsttheorie des Aristoteles verrät jedoch ihre dualistische Grundlage in der Auffassung des tragischen Konflikts, und es verlohnt sich, auf den hier waltenden Unterschied zwischen den zwei Haupttypen der Tragödie, die sich durch die ganze Geschichte des Dramas verfolgen lassen, näher einzugehen**). In dem einen geht der Konflikt aus dem Zusammenstoß des Menschen mit äußeren Schicksalsmächten hervor, und diese Mächte sind als von außen kommend gedacht, so daß ein uranfänglicher Gegensatz von Idee und Schicksal vorausgesetzt wird. Der zweite Typus zeigt eine ursprüngliche Einheit im Zustand der Spaltung und des Widerspruchs; der äußere Kampf der feindlichen Gegenmächte wächst aus dem Erlebnis des Individuums hervor und der Kampfplatz erweitert sich von innen nach außen. Die griechische Tragödie einerseits und das moderne Seelendrama andrerseits sind in dieser Hinsicht die Pole der tragischen Kunst. Bei Goethe gewinnt das Tragische der sittlichen Antinomie dichterische Gestaltung nicht nur in der Art, wie sich der seelische Spaltungsprozeß innerhalb einer einzigen Persönlichkeit abspielt, sondern auch in der Methode der wechselseitigen Spiegelung, indem sich zwei antinomische Charaktere zu einer idealen Einheit ergänzen und versöhnen.

Die Philosophie des Aristoteles läßt sich von dem hier maßgebenden Gesichtspunkte aus kurz als ein Dynamis-

*) Vgl. Siebeck, Aristoteles. S. 111.

**) Zum folgenden vgl. Volkelt, Ästhetik des Tragischen S. 124 ff.; 271 ff.; über Goethes Verfahren der Spiegelung durch Gegensätze s. unten S. 400 f.

mus auf dualistischer Grundlage charakterisieren. Solange Aristoteles den Boden der Erfahrung nicht verläßt, trägt seine dynamische und teleologische Betrachtungsweise reiche Früchte; in der Lösung der letzten Fragen und in dem Anknüpfen an die übersinnliche Welt kann er den Zwiespalt zwischen Natur und Geist, Stoff und Form nicht überwinden. Da aber dieser Dualismus im Altertum und Mittelalter die herrschende Grundstimmung blieb, so darf die Philosophie des Aristoteles als das vollkommenste dynamische System bezeichnet werden, das sich unter solchen Voraussetzungen überhaupt entwickeln konnte. Es ist bewunderungswürdig, daß dieser Denker trotz der methodischen und erkenntnistheoretischen Schranken sowohl die Idee der sittlichen Autonomie wie den damit zusammenhängenden Begriff der „reinen Tätigkeit", die reifsten Gedanken des monistischen Dynamismus, schon verwertet, und sogar ihre Tragweite für die Ästhetik vorgeahnt hat.

7. Die Stoiker.

Die beiden Hauptschulen der griechisch-römischen Philosophie, die das wissenschaftliche Denken während der nächsten Jahrhunderte beherrschten, arbeiteten weniger an der theoretischen Förderung der metaphysischen Grundfragen, als an der praktischen Nutzbarmachung des bisher Geleisteten für die Bedürfnisse des Lebens. Ihrer ganzen Anlage waren die Epikuräer, die einer mechanisch-atomistischen Naturerklärung und utilitaristischen Ethik huldigten, nicht geeignet, die dynamische Naturphilosophie und die damit zusammenhängenden Gedanken weiterzubilden. Dagegen kann an den Lehren der Stoa und ihrer eigentümlichen Verwicklung in die verschiedensten Gedankenrichtungen der Folgezeit hier nicht ohne weiteres vorübergegangen werden.

Die Naturphilosophie der Stoiker, die sich hauptsächlich an Aristoteles anlehnt, ist dynamischer Art, indem sie sich die Welt von einer bildenden Urkraft, der besamenden Vernunft, belebt und bewegt denken. Dieses Lebensprinzip aber wirkt immanent, und die Erscheinungswelt gilt als vollkommene

und zweckmäßige Explikation der Gottheit: damit begründet und vertritt die Stoa einen pantheistischen Monismus. Gleichwohl liegt ihre Hauptbedeutung nicht in der Weiterbildung naturphilosophischer, sondern ethischer und logischer Begriffe. Ihre Physik dient vor allem dazu, ihrem Hauptinteresse, der Anthropologie, einen festen Untergrund und weiten Ausblick zu geben; ihr Monismus entspringt nicht so sehr kosmologischen als religiösen Bedürfnissen, d. h. dem festen Glauben an die weise Regierung einer alles lenkenden Gottheit, die sich in dem einheitlichen Zusammenhang des Alls und der ausnahmslosen Gesetzlichkeit aller Vorgänge offenbart. Was endlich die Teleologie anbetrifft, so verstehen die Stoiker unter zweckmäßiger Einrichtung nicht die Zielstrebigkeit des Organismus, sondern die Erhabenheit der zweckbewußten Weltvernunft und das Walten der göttlichen Vorsehung.

Die Hauptschwierigkeit jedoch bei der Beurteilung des stoischen Gedankensystems liegt in dem eigentümlichen Widerspruch zwischen ihrer Ethik und ihrer physikalischen Alleinheitslehre, und dieser Widerspruch entstand dadurch, daß die Stoiker dem Naturgesetz zugleich eine normative Bedeutung unterlegten. Zu dem Begriff der Norm gelangten sie zunächst durch die Wiederaufnahme der Heraklitischen Lehre vom Logos, oder der Weltvernunft, deren tatsächliches Bestehen zugleich ein Wollen, ein überlegtes, zielbewußtes Handeln in sich schließt. Die psychologische Wurzel dieser Anschauung ist, wie bei vielen philosophischen Theorien, nichts weiter als ein Analogieschluß, und zwar in diesem Falle die Übertragung der vom Menschen an sich selbst beobachteten seelischen Vorgänge auf die Außenwelt. Es war nur ein folgerechter Schritt, das der Natur untergelegte planvolle Wirken umgekehrt wieder als diejenige Ordnung und Norm aufzufassen, nach welcher sich der Mensch zu richten und mit welcher er in Übereinstimmung zu leben habe. Dem Naturgesetz als der normativen Weltvernunft hat sich das individuelle Triebleben unterzuordnen.

So kam es, daß die Stoiker ihrem physikalischen Monismus gegenüber doch einen ethischen Dualismus statuierten, der durch die Objektivierung des Sittengesetzes als einer außer-

weltlichen Vernunft zu einem metaphysischen wurde. Ohne auf diese Diskrepanz näher einzugehen,*) sei hier das ethische Grundproblem der Stoa kurz erörtert, denn in der Behandlung desselben tritt die stoische Härte und Schroffheit gegenüber der Aristotelischen Idee des ethischen Gleichgewichts am deutlichsten hervor. Für den Begriff der „Mitte" hatten die Stoiker schon deshalb keine Verwendung, weil bei ihnen das aus dem menschlichen Wollen abgeleitete Gesetz im unversöhnlichen Widerspruch steht zu dem von organischen Bedingungen abhängigen Seelenleben und dessen Trieben. Diese Triebe können aber nur durch vollständige Unterdrückung und Beherrschung beseitigt werden und das Ideal des Weisen ist die dadurch ermöglichte Seelenruhe und Gleichgültigkeit gegen die Versuchungen der Sinnenwelt. Es handelt sich also nicht um eine Vermittlung der beiden feindlichen Tendenzen, sondern um eine Beugung der natürlichen Regungen unter die Herrschaft des Willens; das natürlich gewachsene Individuum weicht dem Charakter, d. h. einem konsequent durchgeführten sittlichen Prinzip. Die weltbejahende Stimmung der Aristotelischen Ethik wird somit von der asketischen Gemütsrichtung verdrängt, die sich von der vita activa abwendet und eher durch einen weltentrückten, selbstgenügsamen Quietismus kennzeichnet.

Während so die stoische Ethik ein dualistisches Gepräge zeigt, verharrt ihre Physik auf dem Standpunkt des gesetzlich-einheitlichen Naturzusammenhangs. Diese Verbindung eines pantheistischen Monismus mit dem Begriff der ethischen Freiheit erklärt die eigentümliche Doppelstellung der Stoa hinsichtlich ihrer Einwirkung auf das Denken der Neuzeit. Denn ihr System enthält unentwickelt neben einander die Keime zu jenem fundamentalen Gegensatz, von dem wir in dem ersten Kapitel dieses Buches ausgingen: dem Gegensatz zwischen dynamischer und mechanischer Betrachtungsweise. Was zunächst die stoische Naturlehre anlangt, so ist ihr monistischer Grundzug, sowie die Idee der Einheitlichkeit der Welt-

*) Vgl. außer den bekannten Lehrbüchern noch die Abhandlung von W. Bender, Metaphysik und Asketik. Archiv f. Gesch. d. Philosophie VI, 1 ff., besonders S. 18 ff.

gesetze innerhalb eines unendlichen Alls, von nachhaltigem Einfluß gewesen auf die pantheistischen Systeme der Renaissance und später auf Spinoza und Leibniz.*) Auch das stoische Bild des Weisen, des homo liber, lebte wieder auf in dem Renaissance-Ideal von dem „heroischen Affekt", der den Helden und Künstler über die Menge hinaushebt und ihm den Mut verleiht, sich mit Gleichmut den ehernen Gesetzen des Weltlaufs unterzuordnen und die kosmozentrische Notwendigkeit freudig anzuerkennen.

Anderseits aber haben die Stoiker in noch höherem Grade auf die in der Neuzeit sich entwickelnde rationalistische und mechanische Weltanschauung gewirkt und zwar durch das von ihnen eingeführte erkenntnis-theoretische Kriterium der gemeinsamen Begriffe, welche die allgemeine Zustimmung als Denknormen autorisiert. Auch diese Schöpfung entsprang dem Verlangen nach einer festen Ordnung, nach Auffindung gesetzlicher Normen; indem die Stoiker den Begriff der ausnahmslosen Denkgesetze aufstellten, machten sie die wissenschaftliche Arbeit überhaupt erst möglich. Es leuchtet aber ein, daß die Aufstellung solcher Denknormen und die Zergliederung der Naturvorgänge zum Zwecke der schematischen Einordnung unter jene Normen eine mechanische Betrachtungsweise fördern muß. Der Menschengeist statuiert die Gesetze und konstruiert sich nach ihnen einerseits das Weltbild, anderseits Mittel und Wege zur Beherrschung der Welt, zur Regelung der natürlichen Prozesse. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß die Stoa auf die mechanistischen Tendenzen des 17. und 18. Jahrhunderts befruchtend wirken konnte, denn ihre Lehre bot die gewünschte Autorität für die Ableitung von Normen und Gesetzen aus der

*) Die Einwirkung der Stoa auf die Philosophie der Neuzeit hat Dilthey neuerdings in einer Reihe wichtiger Abhandlungen untersucht; die Naturphilosophie berücksichtigt der Aufsatz über den „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus" im Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 13; vgl. besonders S. 312; 323; 337 ff. Über den Einfluß der römischen Stoa auf den Humanismus vgl. Archiv f. Gesch. d. Philos. 6, 116 ff.; auf Melanchthon 6, 354 ff.; auf Spinoza 7,77 ff.

Autonomie der Vernunft.*) Die Zurückführung der Sozialwissenschaften auf die „natürlichen" Grundformen bei gleichzeitiger Vernachlässigung des historischen Gesichtspunktes, die Freude am Konstruieren und Regeln, der Begriff des Korrekten und andere charakteristische Züge des rationalistischen Denkens hängen mit jenem Grundprinzip der stoischen Lehre zusammen.

Auch die stoische Ethik paßt in diesen Rahmen, sobald sich der Konflikt nicht als Kampf zwischen Triebleben und göttlicher Weltordnung innerhalb des einzelnen Individuums abspielt, sondern als Gegensatz zwischen Mensch und Menschengesetz. Denn die vollständige Unterdrückung des Eigenwillens und die Einzwängung des natürlichen Strebens in das aus der Vernunft konstruierte Gesetz bedeutet den Untergang des Organischen in dem Mechanismus des sozialen Getriebes und damit Gleichmachung und Schablone. Gerade gegen diese mechanisierenden, regelnden und konstruierenden Tendenzen des Rationalismus richtete die Reaktion der dynamischen Bewegung im 18. Jahrhundert ihren Hauptangriff, so daß der prinzipielle Gegensatz zwischen zwei Grundrichtungen des menschlichen Denkens sich hier historisch verewigte.

8. Plotin.

Nachdem das griechische Denken die Werkzeuge des Geistes durch fortschreitende Verinnerlichung und Selbstzergliederung außerordentlich verfeinert hatte, erreichte es einen letzten Höhepunkt durch die Entdeckung des Selbstbewußtseins, der geistigen Wiedergeburt der Welt aus der Tiefe des seelischen Erlebnisses. Die griechische Philosophie endete als Mystik, und man ist unwillkürlich versucht, hier an den Ausspruch Goethes zu denken, wonach im typischen Verlauf des Menschenlebens der Greis zum Mystiker werde. Das letzte Vermächtnis des griechischen Geistes war aber darum nicht minder einfluß-

*) Vgl. Diltheys Abhandlung: „Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus im 17. Jahrh." Archiv f. Gesch. d. Philos. 7, 28 ff.; besonders S. 49 (Verhältnis der Stoa zu Bacon); S. 70 (zu Grotius); S. 89 (zu Descartes); S. 85 (zu Telesius).

reich auf die Folgezeit, und gerade für gewisse Richtungen der dynamischen Anschauung, die von dem Drange nach Vergeistigung und Beseelung der Materie, sowie nach ästhetischer Synthese des Weltganzen beherrscht sind, ist Plotin Muster geworden. Wir heben im folgenden einige Hauptpunkte des Neuplatonismus hervor, in denen dieser in der Geschichte dynamischer Vorstellungen epochemachend und befruchtend gewirkt hat.

Der wichtigste Unterschied gegenüber den älteren griechischen Systemen liegt in der veränderten Problemstellung. Wenn Plato und im Grunde auch die Peripatetiker das wahre Sein von der Welt des Werdens zu scheiden suchten, dabei jedoch in beiden Welten sowohl dem Geistigen wie Körperlichen einen Platz einräumten, so wird nunmehr die immaterielle Welt mit dem Geist identifiziert und der Materie oder der körperlichen Welt entgegengesetzt.*) Dieser Dualismus kennzeichnet Plotin und kommt in seiner Ethik am deutlichsten zum Ausdruck. Hinsichtlich der metaphysischen Idee der Transzendenz ist nicht zu leugnen, daß der Neuplatonismus einen Rückschritt bedeutet gegenüber der monistischen Physik und dem immanenten Gottesbegriff der Stoa. Doch legt Plotin auf den Gegensatz zwischen Transzendenz und Immanenz weniger Gewicht, als auf den allgemein transzendenten Grundcharakter des Seins, auf die Spiritualisierung der Körperwelt; innerhalb dieser Katagorie wird sogar eine einheitliche Gliederung angestrebt durch die Annahme einer zusammenhängenden Kette oder eines Stufenreiches von Seinsformen. Und zwar ist dieses Stufenreich im Gegensatz zu den späteren evolutionistischen Systemen ein absteigendes, in dem ein oberstes, allumfassendes Prinzip, welches das vollkommenste Sein darstellt, aus sich die weiteren Stadien durch Emanation oder Ausstrahlung hervorgehen läßt. Diese Stufen sind der Geist, die Lebenskraft oder Seele und die Materie. Dabei verhalten sich die mittleren Funktionen des Geistes und der Seele sowohl

*) Dieser Unterschied zwischen Platonismus und Neuplatonismus wird besonders von Windelband hervorgehoben (Geschichte der Philosophie S. 91; 180 ff.).

wirkend wie empfangend: von oben empfangen sie die Eingebungen der göttlichen, intelligiblen Welt, nach unten wirken sie durch Erzeugung der niedrigeren Stufen, und diese Doppelstellung der seelischen und geistigen Kräfte ist vorbildlich geblieben für alle theosophischen Konstruktionen.

Was nun das Verhältnis Plotins zur Gegensatzlehre anbetrifft, so geht schon hieraus hervor, daß an einen Werdeprozeß, bei dem die Gegensätze eine schöpferische Kraft betätigen, nicht gedacht ist. Vielmehr liegt der Nachdruck auf der restlosen Absorption der Gegensätze in der allumfassenden Einheit des Seins. Es ist der Typus zahlreicher pantheistisch gefärbter Lehren, wie sie im 15. und 16. Jahrhundert auftauchten, um in Brunos und Spinozas Systemen ihre großartigste und geschlossenste Ausbildung zu erreichen. Folgende Stelle aus den Enneaden wird genügen, um diesen Grundgedanken von der Einheit der Gegensätze im Sein zu erläutern: „Indem die Vernunft die Teile einander gegenüberstellt und sie mangelhaft schafft, bringt sie das Bestehen und Entstehen von Krieg und Kampf zuwege und ist so in ihrer Gesamtheit eine, wenn sie auch nicht ein Eins ist. Denn obwohl sie sich selbst in ihren Teilen feindlich wird, ist sie doch in dem Sinne eins und einig wie die Idee eines Dramas, die doch viel Kämpfe in sich befaßt, eine ist." — „Wenn wir im All die Gegensätze sehen, z. B. weiß schwarz, warm kalt, ebenso geflügelt ungeflügelt, ohne Füße, mit Füßen, vernünftig, unvernünftig, alles als Teile des Gesamtorganismus, und wenn das All mit sich übereinstimmt, während die Teile vielfach streiten, das All aber vernunftgemäß ist: — so muß auch diese eine Vernunft aus widerstreitenden Begriffen als eine bestehen, indem gerade diese Entgegensetzung ihr Bestand und gleichsam Wesenheit verschafft . . . Sie wird vollkommen sein nicht dadurch allein, daß sie Unterschiede, sondern auch dadurch, daß sie Gegensätze in sich selbst hervorbringt." (Enneaden, übers. von H. F. Müller. I, 183 f.).

Die Einheit der Gegensätze im Sein umschließt auch das große ethische Problem, das sofort hervorspringt, sobald die Materie qualitativ gewertet und dem Bösen gleichgesetzt wird.

Indem nun die Seele in diese Materie sich verstrickt, verfällt sie dem Bösen, und zwar ist es das natürliche Verhängnis der Seele, sich der Materie hinzugeben und zwischen dem Göttlichen und Sinnlichen in einem Mittelzustand zu schweben. Hier begegnen wir bei Plotin einem bis ins einzelnste ausgeführten Gemälde von der Individuation, dem Heraustreten aus dem Alleinen, dem Sündenfall und der Knechtschaft der Seele, dem Schwanken zwischen Entkörperung und Verkörperung und dem unstillbaren Erlösungsbedürfnisse; seine Lehre wiederholt sich in allen theosophischen Systemen, in denen dieses Motiv den Mittelpunkt bildet.*) Auch das periodische Moment ist bei Plotin in dem dunkel verschleierten Mythus von der Irrfahrt der Seele nach dem Tode schon angedeutet, obwohl nicht im entferntesten mit der Klarheit, wie später bei Jakob Böhme. Welcher einfache Grundgedanke sich aus dieser Mystik endlich bei Goethe herauskristallisiert, wird an anderer Stelle gezeigt (unten S. 326). Es sei hier eine Stelle von Plotin angeführt, in welcher der Vorgang der Materialisierung des Geistigen in überaus klarer und zugleich bilderreicher Sprache dargestellt ist: „Die Einzelseelen müssen einerseits, solange sie vereint mit der Gesamtseele im Intelligiblen verharren, ... eine mit ihr gemeinsame Herrschaft ausüben ..... Indem die Seelen aber aus dem Ganzen heraus dazu übergehen, als Teil und selbständig für sich zu existieren, ... zieht sich eine jede auf ein ihr eigentümliches Gebiet zurück. Wenn sie dies eine längere Zeit hindurch tut, wobei sie das Ganze flieht ... und nicht mehr auf das Intelligible blickt, so wird sie dadurch vereinzelt und schwach ..... Da widerfährt es ihr denn auch, daß sie, wie es scheint, die Schwingen verliert und in die Fesseln des Körpers gerät .... So ist sie denn gefangen, gefallen und in Banden, und da sie nur vermittelst der Wahrnehmung ihre Wirksamkeit äußert, ... so heißt es, sie sei begraben und in einer Höhle. Wendet sie sich dagegen zum Denken, so heißt es, sie löse sich aus den Fesseln und steige empor, sobald sie infolge der

*) Die Lehre vom Sündenfall der Seele erscheint zuerst in den Orphischen Mythen und zwar ohne eine pessimistische Tendenz: vgl. Gomperz, Griechische Denker 1, 104 ff.

Wiedererinnerung einen Ausgangspunkt für das Schauen des Seienden gewonnen hat..... Die Seelen werden so gewissermaßen Amphibien, indem sie mit Notwendigkeit abwechselnd das Leben im Jenseits und das im Diesseits geteilt führen". (Enneaden II, 127 f.).

Die Einheit des Alls ist bei Plotin nicht lediglich ein mathematischer Begriff, sondern das Werk einer geistigen Kraft oder W e l t s e e l e , die alle Teile zu harmonischem Zusammenwirken stimmt und sich durch die alles verbindende Sympathie und gegenseitige Anziehung der Teile offenbart. Um so eher konnte eine solche Annahme geheimnisvoller Kräfte und Beziehungen in diesem System jede nüchterne Erklärung verdrängen, als Plotin die Körperwelt selbst zu beseelen und zu vergeistigen bestrebt ist. Eine durchgehende seelische Harmonie verbindet auch die verschiedenen Stufen und Formen des Seins und macht es der im Sinnlichen versunkenen Seele überhaupt erst möglich, sich zu reinigen und zu höheren Regionen zu erheben. Im Zusammenhang damit steht die Lehre von der V e r ä h n l i c h u n g , der stufenweisen Läuterung und Angleichung an das Göttliche, — eine Lehre, die sowohl in der Renaissance (besonders bei Reuchlin), wie später bei Herder (in den Gesprächen über Spinoza) eine wichtige Rolle spielt. Plotin vergleicht die verschiedenen Grade der Verähnlichung mit den verschiedenen Graden von Kopien eines Bildes, die in einem stufenweisen Abhängigkeitsverhältnis stehen, und von denen die erste Kopie dem Original am nächsten kommt. Eine solche Verähnlichung ist aber ausgeschlossen, wenn nicht in der Seele göttliche Elemente enthalten sind, wenn sie sich nicht durch eine geheime Verwandtschaft von dem Göttlichen angezogen und dazu angetrieben fühlen, zum Urquell des Schönen und in die Regionen ewiger Harmonie zurückzukehren.

Diesen alten Gedanken, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, variiert Plotin in aller erdenklichen Weise; so heißt es in der vierten Enneade: „Das Organ ist dem Objekt ähnlich. Folglich ist die sinnliche Wahrnehmung ein Auffassen der Seele durch Organe, die den aufzufassenden Gegenständen ähnlich sind." Dem gleichen Zwecke, diese durchgehende

Sympathie zu verdeutlichen, dient auch eine der bekanntesten Stellen aus Plotin, das schon von Plato angewandte Gleichnis vom menschlichen Auge, welches nur vermittelst der inneren Sehkraft die Dinge sieht, denen der Geist ein sympathisches Verhalten entgegenbringt: „Denn nur ein solches Auge sieht die ganze volle Schönheit. Wenn es aber den Blick durch Laster umflort und ungereinigt oder schwach, zum Sehen sich anschickt .... so sieht es gar nichts, auch wenn ein anderer ihm das an sich Sichtbare zeigen wollte, was vor ihm liegt. Denn ein dem zu sehenden Gegenstande verwandtes Auge muß man zum Sehen mitbringen. Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist. Darum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will" (1. Enn. 6. Buch, Kap. 9).*)

Die Bedeutung Plotins für die Geschichte der Mystik zeigt sich ferner in seiner Methode. Denn die Erhebung der Seele ist nicht auf begriffsmäßigem Wege zu erreichen, sondern durch eine momentane Erleuchtung und Anschauung des Göttlichen im Zustand der höchsten seelischen Spannung oder Ekstase. Jedes Wollen oder Streben ist hier vom Übel und nur die Bewußt- und Wunschlosigkeit, das Aufgehen des Einzelnen im All, mithin das individuelle Nichtsein bringt die Seele in völlige Gemeinschaft mit dem Urgrund und vollkommenen Sein. Hinsichtlich dieser Erkenntnismethode und ihrer Beziehung zu unserem Hauptthema ist zweierlei zu bedenken. Zunächst ist es Tatsache, daß alle Denkformen, die von der Annahme geistiger Kräfte ausgehen, und die zweckmäßige Gliederung des Kleinsten wie Größten begreifen wollen, sich des Mittels der Intuition oder geistigen Anschauung bedienen; denn ein organischer Zusammenhang läßt sich nur

*) Die letzten Sätze des Zitats sind nachweislich (vgl. Goethe-Jahrbuch 15, 267; 3, 327) die Quelle von Goethes bekannten Versen:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

durch regressives Betrachten, nicht progressives Schließen erkennen, und die Einsicht in das harmonische Zusammenwirken aller Teile zu einem Hauptzwecke kann nur auf dem Wege einer blitzartigen Erleuchtung oder gleichsam als Nachbild durch inneres Schauen gewonnen werden. Bei allen teleologisch-ästhetisch veranlagten Geistern kehrt diese Methode der Erkenntnis wieder, mag sie als religiöse Ekstase erscheinen, als „Funken der Seele", wie Meister Eckhart es nennt, oder intellektuelle Erleuchtung bringen, wie das Goethesche „Aperçu" oder Nietzsches „Blitz aus der Wolke."

Anderseits aber besteht innerhalb dieser Denkformen, die alle das Prinzip des intuitiven Erkennens vertreten, ein wesentlicher Unterschied, je nachdem sie religiöse oder theoretische und wissenschaftliche Zwecke verfolgen. Für das teleologische Denken auf religiösem Grunde, die eigentliche Mystik, ist die Erleuchtung Selbstzweck und Endziel; der Geist zielt nicht auf Erkenntnis eines bestimmten Zusammenhanges, sondern auf das Hervorrufen des subjektiven Gefühls des Einswerdens mit einem allgemeinen Urgrunde des Seins, und das völlige Aufhören alles Strebens und aller Wünsche bezeichnet den vollkommensten Zustand dieser seelischen Ekstase. Für das Denken, welches die theoretische Erkenntnis eines konkreten Ganzen anstrebt, ist das innere Schauen dagegen nur der Schlüssel zu der Einheit einer bestimmten Gruppe von Phänomenen; die Arbeit fängt nunmehr erst an, da das Erschaute nur durch die sorgfältige Einzelforschung und Nachprüfung des Erfahrungsstoffes zu bestätigen ist. Für die Mystik bedeutet das Schauen ein völliges Vergessen der Wirklichkeit und das Versinken in dem seelischen Erlebnis. Das anschauende Denken dagegen wendet sich gleichsam zur Abkürzung des begrifflichen Verfahrens nach innen und operiert mit den Sinnen des Geistes, um sich dann mit geschärftem Blick dem Gegenstand seiner Forschung zu widmen und das Denken an der Wirklichkeit zu prüfen. Ein solches Aufleuchten ist im Gegensatz zu der bewußtlosen Ekstase und zu dem wunschlosen Traum vielmehr ein Ansporn zum kräftigen Umschauen in der Sinnenwelt, eine Ge-

währ tieferer Zusammenhänge, deren exakte Kenntnis zu erarbeiten ist, mit Goethes Worten „eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt."

Scheinbar im schroffen Gegensatz zu der weltflüchtigen Tendenz von Plotins Ethik steht der glänzendste Abschnitt seines Werkes, die Lehre von der Weltschönheit als sinnlichem Ausdruck der Weltvollkommenheit. Indem Plotin zum ersten Mal das Schöne als einen selbständigen Begriff in die Philosophie einführt und die Welt als Kosmos mit den Augen des Künstlers betrachtet, wird er zum Begründer des ästhetischen Pantheismus. Hinsichtlich des Widerspruchs zwischen diesem bejahenden Element und der weltabgewandten Metaphysik kann zweierlei zur Erklärung dienen. Zunächst war und blieb Plotin ein Grieche, und so weltenfern seine Ideale schweben, so kann er doch die Freude an dem schönen Sinnlichen nicht unterdrücken; sein Auge weidet sich auch an der Schönheit der Materie, die zwar die letzte, aber gleichwohl eine wahrhafte Ausstrahlung des göttlichen Prinzips darstellt. Sodann ist nicht zu vergessen, daß Plotins Schönheitsbegriff weniger dem ästhetischen Gefallen an der Symmetrie des Weltgebäudes, an dem Reichtum und der Gesetzmäßigkeit der organischen Welt entspringt, als vielmehr dem religiösen Bedürfnis der Seele nach innerem Schauen der alles Geschaffene durchleuchtenden göttlichen Idee. Von der körperlichen Schönheit weist Plotin immer wieder auf die seelische Schönheit hin und mit dem geistig-ästhetischen Element verbindet sich das Verlangen des himmlischen Eros nach Erlösung der Seele und nach einem Verharren in dem von Schönheit und Harmonie durchflossenen Reich des Alleinen. So kann sich auch hier der Grundzug der Transzendenz nicht verleugnen.

Die zahlreichen Stellen, in denen Plotin seiner Bewunderung für die Vollkommenheit des Weltorganismus Ausdruck gibt, gehören zu den schönsten seines Werkes; so vor allem

das 6. Buch der ersten Enneade, das über die Schönheit der Sinnenwelt handelt, und ferner die Untersuchung über die intelligible Schönheit im 8. Buch der 5. Enneade. Es ist dies der Abschnitt, von welchem Goethe das 1. Kapitel übersetzte, und zwar zum Zwecke der Erläuterung des Gegensatzes zwischen seiner eigenen Kunsttheorie und dem neuplatonischen rein geistigen Schönheitsbegriff. Es ist der Gegensatz zwischen der überaus sublimierten, aber um so inhaltsärmeren Vorstellung der reinen formalen Schönheit und dem Verlangen des schaffenden Künstlers nach sinnlicher Gestaltung seiner Form im konkreten Kunstwerk, der hier zum Austrag kommt. Die Stelle aus Plotin wählte Goethe ohne Zweifel als ein typisches Beispiel für die Neigung zu blasser Abstraktion und die Geringschätzung des derberen sinnlichen Elements, wie er sie gerade damals (1805) in gewissen Kreisen der Romantiker beobachtete; die spirituelle Schönheit der Nazarener mußte den in sinnlich-sittlicher Einheit Schaffenden als höchst einseitig und verkehrt anmuten. Auf den Satz Plotins, daß die Form durch ihre Verbindung mit dem Stoff an Stärke und Schönheit verliere, antwortet Goethe daher: „Eine geistige Form wird keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende; ja, es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann, als das Zeugende" (19,146).

Merkwürdiger Weise finden sich sonst keine weiteren Zeugnisse von Goethes Beschäftigung mit Plotin, obwohl ihm an zahlreichen Stellen seine eigene Überzeugung von der natürlichen Vollkommenheit und Schönheit des Organismus, sowie dem Gesetz des Gleichgewichts entgegenklingen mußte (vgl. z. B. 4. Enn., Buch 4, Kap. 45 über die Anordnung der Glieder im gesunden Organismus und die Krankheit als Störung des Gleichgewichts). Von Interesse hinsichtlich der Gleichgewichtslehre ist die Art, wie Plotin auch die zeitliche Wirkung dieses alles Geschehen regulierenden Grundgesetzes in Erwägung zieht, die Bedeutung der ausgleichenden Gerech-

tigkeit in der Geschichte. Und zwar verweist er hier auf die gleiche griechische Verkörperung dieses Begriffes, die Herder in der letzten Zeit seines Lebens zur Schutzgöttin seiner Lehre wählt: die Göttin A d r a s t e a. Wir lesen darüber im 2. Buch der 3. Enneade folgendes: „Auch jene Ansicht darf man keineswegs von der Hand weisen, welche lehrt, man solle nicht jedesmal bloß auf den gegenwärtigen Zustand blicken, sondern auch auf die früheren Perioden und ebenso auf die Zukunft, daß die Vernunft danach ihre Vergeltung bemißt und Änderungen vornimmt, indem sie aus früheren Herren Sklaven macht, wenn sie schlechte Herren waren, und daß es ihnen so nützlich ist .... Daher kommt auch das heilige Wort A d r a s t e a ; denn diese Ordnung ist in Wahrheit Adrastea (d. h. die Unentrinnbare), in Wahrheit Gerechtigkeit und wunderbare Weisheit. Daß aber stets eine solche Ordnung im Ganzen vorhanden ist, muß man aus dem entnehmen, was im Weltall vor Augen liegt, wie auch das Kleinste zum Ganzen sich schickt, wie eine bewunderungswerte Kunst nicht bloß im Göttlichen vorhanden ist, sondern auch in dem, was man geneigt sein möchte, als für die Vorsehung geringfügig zu betrachten ..... Also was verändert wird, wird nicht zufällig verändert, nimmt nicht zufällig andere Gestalten an, sondern so wie es schön ist und wie es für göttliche Kräfte zu schaffen sich ziemt. Denn alles Göttliche schafft seiner Natur gemäß; seine Natur aber entspricht seiner Wesenheit, und seine Wesenheit ist es, welche in seinen Wirkungen das Schöne und das Gerechte mithervorbringt."

Seine Grundvorstellung von dem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse aller Teile eines Ganzen und von der schönen Ordnung des also gegliederten beziehungsreichen Organismus, hat Plotin an andrer Stelle in ein überaus anmutiges Bild gekleidet. Er knüpft an den „Umschwung" und die Bewegungen der Himmelskörper an und spricht dann allgemein von den scheinbar zwecklosen, ja unschönen Bewegungen einzelner Glieder eines Ganzen, deren wahre Funktion wir erst im Zusammenhang mit den übrigen Teilen und ihren Bewegungen erkennen; durchgehends verhalten sich die einzelnen Teile zu-

gleich „affizierend" und „affiziert", indem alle in Mitleidenschaft mit einander stehen und die Absichten des Gesamtorganismus unbewußt ausführen helfen. Diesen fruchtbaren Gedanken, die eigentliche Quintessenz der dynamischen Naturphilosophie, veranschaulicht Plotin durch das Bild des Reigentanzes in folgender Weise: „Da der Umschwung nichts Zufälliges an sich hat, sondern nach einer dem Organismus entsprechenden Vernunft vor sich geht, so mußte eine Übereinstimmung zwischen dem Affizierenden und Affizierten sein, eine allseitig alles verknüpfende Ordnung, so daß nach der jedesmaligen Lage und Beschaffenheit der Bewegung auch die jeweiligen Zustände der dem Umschwung unterworfenen Dinge sich richten, die gleichsam einen Reigen in vielfach gegliedertem Chore aufführen. Denn auch bei unseren Reigentänzen braucht doch wohl kaum jemand . . . die einzelnen Bewegungen dessen, der den Tanz entsprechend der jedesmal notwendigen Figur ausführt, . . . noch besonders zu bezeichnen, da die Glieder dieser Notwendigkeit folgen und sich biegen, indem das eine sich zusammenzieht, das andere sich streckt, das eine in eifriger Aktion begriffen ist, das andere eine Ruhepause in der verschiedenen Figuration genießt. Und die Absicht des Tanzenden geht auf etwas anderes; die Glieder dagegen werden dem Tanze entsprechend affiziert und dienen dem Tanze und helfen ihn mit vollenden, so daß der Tanzkundige wohl sagen könnte, wie durch diese bestimmte Stellung gerade dieses Glied des Körpers sich in die Höhe hebt, dieses sich biegt, dieses sich verbirgt, ein anderes heruntersinkt, wobei der Tänzer die verschiedenen Positionen nicht überlegt, sondern wobei eben dieser Teil des den Tanz Aufführenden diese notwendige Stellung in dem Tanz des ganzen Körpers erhält. Auf diese Weise also, läßt sich sagen, sind auch die himmlischen Dinge, so viele ihrer tätig sind, tätig, und verkündigen auch manches, oder vielmehr: der ganze Kosmos übt sein gesamtes Leben wirksam aus, indem er in sich selbst die großen Teile immer bewegt und verändert; die Stellungen der Teile bewirken, daß auch das übrige, als die Teile eines bewegten Organismus, sich unter einander, wie mit dem Ganzen und den

verschiedenen Stellungen im Einklang befinde . . ." (4. Enn. 4. Buch, Kap. 33).

Die Geistesverwandtschaft zwischen dem Neuplatonismus und der Spekulation der Renaissance wird im nächsten Kapitel hervortreten. Es ist eine Frage, ob der Einfluß der Stoa auf diese Epoche höher anzuschlagen ist, als derjenige Plotins. Ohne Zweifel steht die stoische Physik mit ihrem strengen Einheitsbegriff und Wirklichkeitssinn dem Monismus der Renaissance theoretisch näher als die Transzendenz und der Spiritualismus Plotins. Es ist aber mit Recht geltend gemacht worden, daß die Stoiker in ihrer Ethik tatsächlich zu der schroffsten Weltverneinung und einem bewußten Asketismus gelangten. Ferner kommt bei ihnen der Schönheitsbegriff mit dem ganzen Kreis feinerer Bestimmungen des seelischen Mitempfindens und sympathischen Einlebens nicht entfernt so zur Geltung wie bei Plotin. Überhaupt quillt ein viel reicherer Gehalt und ein leidenschaftlicherer Trieb nach wirklicher Teilnahme an den ewigen Gütern aus dem Werke Plotins entgegen, und besonders der mystische Einschlag mußte auf die Stimmung der Renaissance den größten Reiz ausüben. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß bei zunehmender methodischer Naturbeobachtung und dem Aufsuchen fester Gesetze für Natur und Menschenleben die Einwirkung Plotins zurücktritt gegenüber dem Studium der römischen Stoa, und dieser mechanischen Grundrichtung gab Spinoza metaphysischen Ausdruck. Indem er die mechanische Kausalität mit der Forderung der ethischen Freiheit zu vereinen trachtet, erneuert er das Problem der Stoa, während Bruno seinerseits die ästhetische Transzendenz Plotins zu einer Schönheitsphilosophie des Diesseits umbildet.*)

*) Einer der letzten Neuplatoniker ist der Philosoph Proclus († 485 n. Chr.), der die Emanationslehre in ein triadisches Schema presste. Aus der allgemeinen Ursache lösen sich die Vielheiten ab, die durch ihre unähnlichen Elemente in Gegensatz zu der obersten Ursache treten, durch die ähnlichen wieder zu ihr zurückkehren. So ergeben sich die 3 Stufen der Beharrung — Trennung — Wiederverähnlichung. Im Gegensatz zu Hegels Dialektik ist der Prozeß bei Proclus jedoch ein absteigender. Vgl. Hegels Vorles. über die Gesch. d. Philos. 3, 73 f.

3. Kapitel.

Die Renaissance.

1. Einleitung.

Der Typus der Naturbetrachtung, den wir als dynamisch bezeichnen und der den äußeren Rahmen für die Gegensatzlehre bildet, feiert nach fast tausendjährigem Schlaf eine glänzende Auferstehung in dem denkwürdigen Jahrhundert, das man mit Recht die Sturm- und Drangperiode der Menschheit genannt hat.*) Das Mittelalter hatte weder eine dynamische noch mechanische Naturanschauung; die Natur war überhaupt als Forschungsobjekt ausgeschieden und das Denken hatte sich fast ausschließlich religiös-ethischen Problemen zugewandt. Die Topographie außerweltlicher Gegenden machte erstaunliche Fortschritte, während das Wissen von der Erde immer armseliger wurde; die Physiologie der Engel wurde emsig studiert, die der irdischen Wesen vernachlässigt, da es sich doch nicht verlohnte, das hinfällige Gebäude des menschlichen Körpers genauer zu untersuchen. Gegen diese Nichtachtung der sublunarischen Welt erhebt jenes Zeitalter, das sich keiner anderen Autorität mehr beugen will, als der „Selbsttätigkeit des Denkens"**) glühenden Protest, und nach dem langen entsagungsvollen Aufenthalt hinter Klostermauern und Pergamenten stürzt es sich mit um so leidenschaftlicherer Begier in alle Urgründe und Geheimnisse der lebendigen Natur.

Wenn je ein Zeitalter einen Pandynamismus und Panpsychismus verkündete, so war es das 16. Jahrhundert. Alle Symptome dieser Denkweise finden sich hier vereinigt; wie zur Urzeit griechischer Naturspekulation äußert sich der Wunsch nach Erkenntnis als ein Drang zum Schauen und Greifen, als ein Verlangen nach Versinnlichung der verborgenen Kräfte, nach intensivster Einfühlung in das Leben

*) Im allgemeinen vgl. M. Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie.

**) Goethe, Geschichte der Farbenlehre (36, 157).

und Weben der Natur. Daß solche geheimnisvolle Kräfte vorhanden seien, wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, wie in allen Zeitaltern, die infolge Mangels an geordneten Erfahrungen ihren Drang nach Verständnis vermittelst des Analogieschlusses befriedigen. Dieselben geistigen Energien, die das Individuum an sich selbst wahrnimmt, werden den Naturvorgängen untergelegt; nach Analogie der Einheit des Bewußtseins wird auch das All als ein einheitlicher Organismus gedacht, und wie der Mensch seine Aufgaben mit Plan und Absicht verfolgt, so wirkt auch die Schöpfung einen vorgesetzten Zweck aus.

Es ist eine Zeit, in welcher die Freude an der Schönheit des Kosmos, an dem einheitlichen Rhythmus des Geschehens und der Bewegungen die Seele weitet und harmonisch stimmt, in welcher der Philosoph das Naturganze mit dem Auge des Künstlers betrachtet und aus dem selbsttätigen Mitschaffen und Mitgenießen ein künstlerisches Weltbild entwirft. Weit lebendiger als der Grieche fühlt der Renaissancemensch eine geheimnisvolle Verwandtschaft mit der umgebenden Natur. Das Innenleben war durch jahrhundertelanges Grübeln und Selbstbeschauen geschärft, die Organe waren feiner und empfänglicher geworden; daher vernahm er auch eine größere Fülle von Klängen, erblickte einen größeren Reichtum von Gestalten und fühlte einen innigeren Zusammenhang zwischen der Außenwelt und sich selbst. Das Zusammenstimmen der einzelnen Elemente zu einem beziehungsvollen Ganzen stellt er sich vor als ein von geheimnisvollen Sympathien durchwaltetes Geisterreich, und die Vorahnung einer sukzessiven Entwicklung kleidet er in das Bild von der goldenen Kette, die alle Wesen mit einander verknüpft.

In diesem unendlichen Alleben, das alle Gegensätze verschlingt und ausgleicht, nimmt der Mensch als Glied zweier Welten eine Mittelstellung ein und führt sowohl ein körperliches wie geistiges Dasein. Mit dieser Auffassung hängen zwei Lehren zusammen, die in der Renaissance durchgehends eine wichtige Rolle spielen. Die erste betrifft die Analogie zwischen Welt und Mensch, die Erklärung des

Menschen als eines Mikrokosmos, — ein Gedanke, der schon im Altertum, sowohl bei Plato, wie bei den Peripatetikern und Stoikern in der einen oder anderen Form anzutreffen ist. So roh und derbbildlich dieser Gedanke zunächst auch auftritt, so ruhten unter der phantastischen Hülle doch die Keime zu der edelsten Frucht des späteren philosophischen Denkens, der Einsicht in die apriorischen Elemente unserer Erkenntnis. Wenn der Mensch die Quintessenz der Weltsubstanz ist, so bietet die Selbsterkenntnis den Schlüssel zur Welterkenntnis; wenn die Welt sich im Menschen spiegelt, so kann nur die Ergründung der Spiegelungsgesetze das Mittel zur richtigen Einschätzung des Wertes unserer Erkenntnis an die Hand geben. Die Projektion der Welt in unserem Bewußtsein, das von uns selbst geschaffene Weltbild, das ist unsere Welt: wir erkennen nur, was wir in uns tragen, was wir selbst erschaffen.*)

Eine zweite Lehre, die von der Mittelstellung des Menschen ausgeht, nimmt die Neuplatonische Anschauung von dem Sündenfall der Seele wieder auf und erscheint in mehr oder minder ausgeführter Darstellung bei zahlreichen Mystikern dieser Zeit. Indem der Gegensatz zwischen Geist und Materie eine ethische Färbung annimmt, wird er zum Kampf des Guten und Bösen und an beiden Elementen hat die Seele Anteil. Aus dem uranfänglichen Einen entwickeln sich die Gegensätze, in welche sich die Seele verstrickt; sie durchläuft die Stadien des Abfalls, der Versinnlichung, um nach erfolgter Reinigung wieder zum Göttlichen zurückzukehren. Dieser Wechsel ist einerseits periodisch gedacht, anderseits mit dem Ausblick auf endliche Erlösung und Einigung der Gegensätze; aber in beiden Fällen ist es das Schicksal des Menschen, zwei Seelen in seiner Brust zu fühlen, nach oben zu streben und doch von den niederen Trieben nicht lassen zu können.**)

Es kann nicht überraschen, in diesem dynamischen Zeitalter auch dem Polaritätsbegriff, dem anschaulichen Prinzip

*) Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie S. 147; 289 ff.

**) Vgl. oben S. 49 und unten S. 72.

des Werdens aus dem Gegensatz, wieder zu begegnen. Was der Mensch an sich selbst beobachtet, den Wechsel der Stimmung, den Gegensatz des Gut und Böse, der Wahrheit und des Irrtums, — Gegensätze, die durch das scholastische Denken so subtil ausgebildet waren, — was ferner in den einfachsten Vorgängen so augenfällig ist, der Gegensatz zwischen Nacht und Tag, Sommer und Winter, kalt und warm, alle diese Erfahrungen können wohl dazu verführen, eine äußere Erscheinungsform für ein schöpferisches Prinzip zu nehmen und die naturphilosophische Spekulation auf einer entsprechenden Formel aufzubauen. Man könnte jedoch nicht behaupten, daß die Gegensatzlehre sich der griechischen gegenüber wesentlich vertieft hätte; die typische Formel ist noch genau dieselbe, wie bei Aristoteles und Empedokles, indem alle Gegensätze auf den einen durchgehenden der Wärme und Kälte oder der Sympathie und Antipathie zurückgeführt werden. Erst durch die gleichzeitig einsetzende mathematisch-physikalische Richtung exakter Naturforschung wurde das spekulativ-anthropomorphe Element in der Gegensatzlehre durch eine wissenschaftlich abstrakte Formulierung ersetzt und bald darauf mit dem wichtigsten sozial-ethischen Problem des 18. Jahrhunderts in Beziehung gebracht. Dagegen liegt eine Weiterentwicklung insofern vor, als die dualistische Grundform des philosophischen Denkens mehr und mehr einem ausgesprochenen Monismus weicht. Besonders bei Bruno, dem großen Verkündiger des ästhetischen Pantheismus, läßt sich die eigentliche monistische Form der Polaritätsidee, d. h. der Spaltungs- und Wiederversöhnungsprozeß einer ursprünglichen einheitlichen Substanz deutlich erkennen.

Nicht zu vergessen ist hinsichtlich der älteren Gegensatzlehre, daß auch in der Renaissance Gleichartigkeit die Vorbedingung der gegenseitigen Anziehung ist;*) es wird

*) Allerdings hatten einzelne Forscher schon längst die dualistische Eigenschaft des Magneten, also die Polarität im neueren Sinne, beobachtet, aber erst im 18. Jahrhundert wurde diese Theorie zur Grundlage der Naturphilosophie. Einer der frühesten Vorläufer der neueren Fassung von der ungleichartigen Beschaffenheit der anziehenden Pole ist der Engländer

also zwar ein durchgehender Gegensatz konstatiert, aber nur um die Harmonie des Seins mit um so größerem Triumph dagegen auszuspielen. Ein Werden aus Gegensätzen ist unbekannt; der Nachdruck liegt auf dem Sein in Gegensätzen, das sich nur gelegentlich zu einem Sein durch Gegensätze steigert. Der Begriff der Entwicklung fehlt noch ganz, und auch Bruno steht in dieser Hinsicht noch unter dem Einfluß der stoischen Physik. Indem aber dem gegenseitigen Anziehen und Assimilieren des Gleichartigen um so mehr Aufmerksamkeit zugewandt wird, erfährt eine andere wichtige Anschauung, der wir schon bei Plotin begegneten, weitere Ausbildung: die Idee der fortschreitenden Verähnlichung. Zufolge dieser Lehre werden alle gleichen Dinge durch eine geheime Kraft zu einander hingezogen und streben nach Ausgleich oder Assimilation. Damit verbindet sich dann durch eine Wendung ins Ethische, der neuplatonische Begriff von dem Aufstreben der Seele zu Gott auf dem Wege der Ähnlichwerdung und Einswerdung. Der dynamische Ursprung dieser Vorstellung ist offenbar, denn auch hier ist an eine stetig wirkende Kraft gedacht; es ist bezeichnend, daß Herder, der in den Gesprächen über Spinoza von der Verähnlichung handelt, sie unter den elementaren Kräften und Naturgesetzen alles Werdens aufzählt.

2. Theosophen und Occultisten.

Gehen wir nunmehr zu den einzelnen Denkern über, so treffen wir zunächst auf eine Gruppe von Naturphilosophen, die ihre Gedanken nicht systematisch zu ordnen imstande waren, ihnen aber den Schein geheimnisvoller, esoterischer Weisheit zu verleihen wußten. Dazu gehören Ärzte, wie Cäsalpinus, Paracelsus, Helmont; Theosophen wie Nikolaus von Cusa, Pico von Mirandola; Magiker wie Agrippa von Nettesheim, Johann B. Porta; Humanisten wie Charles Bouillé, Patritius, Reuchlin und zahlreiche andere Geister von untergeordneter Bedeutung. Ein unübersehbarer Reichtum von dynamischen

---

Alexander Neckam († 1217). Vgl. Park Benjamin, History of Electricity, New-York 1898. S. 127.

Vorstellungen liegt in den Schriften dieser Männer verstreut, aber in den abenteuerlichsten Einkleidungen und gröbsten bildlichen Wendungen, die es oft unmöglich machen, den Kern rein herauszuschälen. Unter ihnen allen ragt Nikolaus von Cusa schon durch die geordnete Form seiner Darstellung hervor und geht ihnen übrigens zeitlich um fast ein Jahrhundert voraus. Trotz mancher äußeren Zugeständnisse, die er dem kirchlichen Dogma und der scholastischen Denkweise macht, gehört er dennoch im Geist der neueren Richtung an und übte u. a. großen Einfluß auf Bruno aus. Er lehrt das Zusammenstimmen aller Teile zum Ganzen, die Identität von Gott und Universum, das allmähliche Aufsteigen der Schöpfung von Chaos zu Gott, die Erkenntnis der Welt durch Selbstbeschauung auf Grund der Mikrokosmos-Idee und andere typische Renaissancevorstellungen. Seine wichtigste Lehre, wonach Gott die Aufhebung und Einheit der Gegensätze vorstellt, ist jedoch weit entfernt von dem Begriff einer Entwicklung aus Gegensätzen. Es liegt eher ein Spinozistisches Element darin, die Auflösung des Werdens in ein Sein, das alle Widersprüche und Vielheiten in sich vereinigt, das Raum und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit zugleich ist.

Einen typischen Vertreter des vollentwickelten Panpsychismus der Renaissance treffen wir in Agrippa von Nettesheim. Besonders ausgebildet ist hier der Gedanke des sympathetischen Mitschwingens aller Teile eines Ganzen; das Universum wird mit einer gespannten Saite verglichen, die überall mitklingt, sobald sie irgendwo berührt wird, — ein zu jener Zeit sehr beliebtes Bild. Alles ist beseelt und steht in Wechselbeziehung, von den Himmelskörpern bis zu den niedrigsten Dingen. Die Analogie zwischen der großen und kleinen Welt, die Vorahnung von der Subjektivität aller Erkenntnis, die Vorstellung von dem Mittelzustand und der Doppelnatur des Menschen, — alles dies findet sich sowohl bei Agrippa, wie Paracelsus, Cäsalpinus, Pico u. a. Paracelsus kennt ferner den Begriff der intellektuellen Anschauung und macht Andeutungen über die Identität von Denken und Sein. Die Forderung der Gegenständlichkeit des

Denkens drückt er in seiner derben Sprache folgendermaßen aus: „Die Scienz muß von der Art sein, daß auch die Augen den Verstand begreifen, daß sie in die Ohren töne wie die sausenden Winde des Meeres.“ Paracelsus der Arzt philosophiert natürlich auch über das durch alle Zeiten verbreitete Grundgesetz der naturphilosophischen Medizin, daß Gesundheit auf dem Gleichgewicht der Stoffe und Säfte beruhe, und daß Krankheit durch das Übergewicht des einen oder des anderen Elementes erzeugt werde.

Die Korrelativität der Begriffe wird besonders von Patritius hervorgehoben, einem Neuplatoniker, der jedoch den Begriff des Bösen ganz zu eliminieren suchte und die Materie so gut wie den Geist als eine Form der göttlichen Offenbarung gelten ließ. An Cusanus' Lehre von der coincidentia oppositorum, der Einheit der Gegensätze im Sein schließt sich der französische Aristoteliker Bouillé (Bovillus) an, aber er bildet die Gegensatztheorie selbständig weiter in einer Weise, die mit Recht eine Anticipation Hegels genannt worden ist.*) Die Gegensätze sollen nämlich im Zusammenfallen nicht untergehen, sondern sie erzeugen vielmehr durch ihre Berührung ein Drittes, das in der Wiederholung der ursprünglichen Einheit besteht. Dieses Zurückspringen zu sich selbst nennt Bouillé die Antiperistasis. Ferner erinnert seine Auffassung des Nichts als der Negation, die durch Selbstverneinung wieder zur Position zurückgeworfen werde, an die Dialektik Hegels; freilich fehlt auch hier überall der Begriff des Werdens.

3. Italienische Naturphilosophie.

Eine zweite Gruppe unter den Denkern der Renaissance bilden einige italienische Naturphilosophen, die sich über die Schar der Occultisten und Schwarmgeister durch eine systematischere Darbietung ihrer Lehren hervorheben. Hier ist zunächst Hieronymus Cardanus zu nennen, ein

*) O. Willman, Geschichte des Idealismus III, 41 ff.; vgl. dazu Archiv f. Gesch. der Philosophie 13, 261. — Über den Begriff der Antiperistasis, den Bouillé aus Aristoteles übernahm, vgl. oben S 31 A. 1.

echter Sohn seines problematischen Zeitalters, über dessen widerspruchsvollen Geist Lessing in seiner „Rettung des Cardanus“ bemerkt: „Man muß glauben, daß der größte Verstand mit der größten Torheit sehr wesentlich verbunden ist, oder sein Charakter bleibt ein unauflösliches Rätsel.“ Daß sich die Lehren von den sympathetischen Schwingungen, der Anziehung des Gleichen, dem Menschen als Mittelpunkt u. s. f. auch bei Cardanus finden, ist von vornherein anzunehmen. Wichtiger ist, daß Cardanus in der Würdigung der Gegensätze viel weiter geht, als seine Zeitgenossen und auf die Notwendigkeit der Unlustelemente aufmerksam macht. Es ist wohl denkbar, daß sein wechselvolles, an Widerwärtigkeiten reiches Leben ihn zum Nachdenken über den Wert des Negativen besonders veranlaßte. Jedenfalls entwickelt er Anschauungen, die sich mit Kants Auffassung des Antagonismus als eines Sporns zu erhöhter Tätigkeit merkwürdig decken: „Widerwärtigkeiten lehren uns Weisheit und festen Mut, weil ihnen dadurch vorgebeugt oder gesteuert wird; sie wecken und stählen die schlummernde Kraft: ohne Feinde kein Sieg .... Wer immer nur in Wonnen schwelgt, dem fließt das Leben wie einem Schlafenden dahin. Dagegen treibt der Mangel den Menschen zu Erfindungen, wie zu einem guten Gebrauch seiner Stunden. Das wahre Glück des Menschen besteht in der Vernunft, in einer naturgemäßen Tätigkeit, darin, daß er das Ewige ergreift, und gerade die Not des Zeitlichen treibt ihn dazu. Wem nie eine Widerwärtigkeit begegnete, der lernt sich selbst nicht kennen, den scheinen die Götter wie einen Schwächling und Weichling keines Kampfes zu würdigen. Durch Kampf und Sieg aber gewinnt der Mensch Wachstum, Ruhm, der auch bei der Nachwelt dauert, sittliche Kraft, freudige Hoffnung, Weisheit und Liebe zur Tugend ... körperliche Häßlichkeit treibt den Menschen an, sich durch Seelenschönheit liebenswert zu machen; Krankheiten sind gar oft Reinigungsprozesse, Schmerzen lassen uns erst den gewöhnlichen Zustand als Wohlsein empfinden“ (Carriere, a. a. O. II, 27 f). Durch die ganze Lebensweisheit des Cardanus geht das Verlangen nach harmonischer Abrundung und besonnenem

Genuß eines zwischen Tätigkeit und Beschaulichkeit wechselnden Lebens; besonders die letztere Bestimmung erinnert an Aristoteles und Goethe. Wenn auch das Werden aus Gegensätzen bei Cardanus zu keiner Formel erhoben wird, so ist er sich doch des Wechsels der Erscheinungen im Fluß der Zeiten bewußt. Seine Würdigung der wechselnden historischen Formen in Recht und Geschichte gemahnt geradezu an Herder; er versucht schon die Staatsverfassung aus dem Volkscharakter und seinen organischen Bedingungen abzuleiten, wie denn auch die vorurteilslose Beurteilung der vier Hauptreligionen, die Lessing zu seinem Aufsatze veranlaßte, auf der gleichen Neigung zu entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung beruht.*)

Konsequenter als irgend ein anderer Philosoph der Renaissance hat Telesius das Prinzip des Gegensatzes als Grundlage einer Metaphysik zu verwenden gesucht. Seine Gegensatzlehre, die sich in der Hauptsache an Aristoteles anlehnt, wird von Goethe in der Geschichte der Farbenlehre folgendermaßen beschrieben: „Er statuiert zwei geistige Gegensätze: Wärme und Kälte, und zwischen beiden eine Materie, auf welche sie wirken. Diese dagegen widerstrebt, und aus solchem Konflikt entstehen sodann die Körper. Jedem seiner beiden geistigen Prinzipien erteilt er zugleich vier mitgeborene Eigenschaften, der Wärme nämlich das Heiße, Leuchtende, Bewegliche und Dünne, der Kälte aber das Kalte, Unbewegliche, Dunkle und Dichte“ (36,550). „Was er hierbei früheren Überlieferungen schuldig, lassen wir unausgemacht. Genug, er faßte jene geheimnisvolle Systole und Diastole, aus der sich alle Erscheinungen entwickeln, gleichfalls unter einer empirischen Form auf, die aber doch, weil sie sehr allgemein ist, und die Begriffe von Ausdehnung und Zusammenziehung, von Solidescenz und Liquescenz hinter sich hat,

*) Kurz, aber anregend ist Goethes Charakteristik des Cardanus in der Geschichte der Farbenlehre; er vergleicht ihn mit Cellini und Montaigne hinsichtlich der Ungeschminktheit seiner Bekenntnisse (in seiner Autobiographie), die „gewissermaßen auf den Protestantismus hinzudeuten scheinen.“ Vgl. auch Burckhardt, Cultur der Renaissance II, 52 ff.

sehr fruchtbar ist und eine höchst mannigfaltige Anwendung leidet" (36, 142). Wie alle Philosophen dieses Zeitalters ist auch Telesius durchaus Sensualist und erklärt den Geist als einen Nervenäther, die Empfindung als Berührung dieses stofflichen Lebenshauches mit den Dingen.*) Auch hier sucht er sein Gegensatzprinzip fruchtbar zu machen und weist schon auf den in der späteren Polaritätslehre wichtigen Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung hin. Bemerkenswert ist dabei vor allem eine Art Antizipation der physiologisch-ästhetischen Theorie Burkes; schon Telesius erklärt, daß Schrecken und Schmerz von einem Gefühl des Zusammenziehens, Freude und Lust von Ausdehnung begleitet seien. Auf ethischem Gebiete erneuert er die Aristotelische Lehre von der Mitte als dem Ausgleich der Gegensätze; sein rein sinnliches Denken läßt jedoch eine tiefere Erfassung des Problems nicht aufkommen.

Durch Originalität und Scharfsinn, sowie vor allem durch seine Ansätze zu einer Erkenntnistheorie zeichnet sich Thomas Campanella aus. In seiner Physik steht er auf dem gleichen Boden wie seine Zeitgenossen; in Anlehnung an Telesius stellt er ebenfalls Wärme und Kälte als die zwei in der Materie wirksamen Prinzipien auf. Er macht von seiner Gegensatzlehre auch praktische Anwendung, und zwar verdient besonders seine Erklärung der Farben aus dem Gegensatz von Hell und Dunkel wegen der Verwandtschaft mit Goethes Theorie einige Beachtung.**) Diese Verwandtschaft geht soweit, daß sich Goethe und Campanella beide durch ihre physikalische Theorie zu einer und derselben symbolischen Auslegung angeregt fühlen, — ein bemerkenswerter Fall der Erscheinung, daß Kongenialität bei einem weiten zeit-

*) Über Telesius im allgemeinen, seinen ethischen Relativismus und seine Einwirkung auf Spinoza vgl. auch Dilthey in der oben S. 46 A 1 zitierten Abhandlung, Archiv f. Gesch. d. Philos. 7, 85 ff.

**) In der Geschichte der Farbenlehre wird Campanella nicht erwähnt; nach Ausweis der Tagebücher und Annalen beschäftigte sich Goethe im Jahre 1817 eingehend mit dem Werke „De sensu rerum et magia" (vgl. auch 34, 93; 250). Das im folgenden zitierte chromatische Gleichnis wird von Riemer unter dem 25. Mai 1807 überliefert.

lichen Abstand und vollständiger Unabhängigkeit dieselben konkreten Ideen zeitigen kann. Ihrem gemeinschaftlichen Gleichnis liegt der Gedanke zu Grunde, daß die wechselnden und entgegengesetzten Affekte in ähnlicher Weise positive und negative Färbungen des Gemüts darstellen, wie die Farbengegensätze durch die Wirkungen von Licht und Schatten auf die dazwischen liegende „Trübe" hervorgerufen werden. Goethe drückt sich hierüber folgendermaßen aus: „Lieben und Hassen, Hoffen und Fürchten sind nur differente Zustände unseres trüben Innern, durch welches der Geist entweder nach der Licht- oder nach der Schattenseite hinsieht. Blicken wir durch diese trübe organische Umgebung nach dem Licht hin, so lieben und hoffen wir, blicken wir nach dem Finstern, so hassen und fürchten wir" (Riemer, Mitteil. II, 699). Diesen gleichen Gedanken hat Campanella zu einem Gedicht gestaltet, aus welchem hier nach Carrieres Übersetzung (a. a. O. II, 254) folgende Zeilen angeführt seien:

Das Licht ist Eins, das sonnenreine hehre,
Und durch sich selber wird es offenbar;
Dem Dunkel dann gesellt
Der Körper, ist dasselbe
Im Farbenschein verklungen,
Und heißt das Rote, Blaue, Grüne, Gelbe,
Je nach dem Maße, daß die Schattenwelt
Es in ihr Sein verschlungen.

So ist der Geist in Gott, der freie, reine,
Ganz bei sich selbst, sieht alles auf einmal,
Und sein sich selber Nennen
Ist aller Ding Erkennen;
Wir heißen ihn das Wort, das ewigeine.
Doch nun versenkt im dunklen Erdental,
Nun in der Dinge Haft
Liebt, fürchtet, hoffet, hasset und vergißt er . . . .

Bemerkenswert ist ferner die Tatsache, daß Campanella die Analogie zwischen der Doppelbewegung im Universum und im sozialen Leben erkannte und somit über das Verhältnis zwischen Egoismus und Altruismus, das die fol-

genden Jahrhunderte so lebhaft beschäftigte, schon nachdachte. In der sozialpolitischen Schrift: „Der Sonnenstaat" vergleicht er nämlich die beiden Grundtendenzen der Selbsterhaltung und Vergesellschaftung mit der Doppelbewegung der Dinge um sich selbst und um einen außerhalb liegenden Mittelpunkt. Ebenso gelangt er hinsichtlich der Auffassung des Eigentums im Verhältnis zum Ganzen zu denselben Anschauungen, die schon Aristoteles vertrat und die Goethe später in die Formel „Besitz und Gemeingut" kleidete.

Ganz im Geiste der dynamischen Anschauung seines Zeitalters sieht auch Campanella nur einen beständigen Wandel und Fluß alles Werdens. Er denkt so sensualistisch, daß ihm das Erkennen zu einem wirklichen Durchdringen und Assimilieren der Dinge wird und er gelangt von hier aus zu der Identitätsformel, die Denken und Sein gleichsetzt. „Alles Erkennen ist Selbsterkennen; wir erkennen das andere erst, wenn es mit uns eins geworden. Denn alle Empfindung ist Aufnahme in das eigene Leben, und jegliche Erkenntnis entsteht dadurch, daß die erkennende Seele das Erkennbare selbst wird, und wenn sie das Erkennbare geworden, dann erkennt sie es vollkommen, weil sie es selbst ist. Also ist Erkennen Sein, und je mehr ein Ding ist, desto mehr erkennt es. Weil Gott alles ist, erkennt er alles" (Carriere, a. a. O. II, 253). Ähnlich wie Telesius, erneuert auch Campanella die Aristotelische Lehre vom Mittleren als natürlicher Harmonie der Gegensätze auf praktischem wie theoretischem Gebiet. An Cardanus erinnert die Art, wie Campanella Unlustmomente als notwendig zur Förderung des Ganzen erklärt und das Prinzip des Gegensatzes also von einem logischen zu einem realen Antagonismus von Kräften vertieft. Ohne einen solchen kräftigen Optimismus hätte er seine entsetzlichen Schicksale wohl kaum ertragen können. Die in der Kerkerhaft geschriebenen Gedichte, von denen Herder eine Anzahl unter dem Titel „Seufzer eines gefesselten Prometheus aus seiner Kaukasushöhle" für die Adrastea übersetzte, legen Zeugnis ab, von diesem unerschütterlichen Gleichmut und der Lobpreisung des Leidens als einer Quelle innerer Selbstbefreiung.

4. Deutsche Mystiker.

Eine weitere Gruppe unter den Denkern der Renaissance bilden die deutschen Mystiker. Auch bei ihnen sind die naturphilosophischen Lieblingsideen des ganzen Zeitalters anzutreffen, aber diese stehen alle im Dienst ihres Hauptproblems, der Herstellung einer Seelengemeinschaft zwischen Mensch und Gott und der Untersuchung der damit verknüpften ethischen Fragen über den Ursprung des Bösen, des Sündenfalls u. s. w. Die Wurzeln dieser ganzen Richtung liegen in der neuplatonischen Lehre von dem Abfall der Seele zur Materie und der Rückkehr zum Göttlich-Alleinen durch den Zustand des geistigen Schauens. Der Gegensatz von Geist und Materie hat eine ethische Färbung angenommen und wird zum Gegensatz des Guten und Bösen, des vollkommenen Seins und Nichtseins. Der Sündenfall bildet aber gewissermaßen den Drehungspunkt, den Moment des Wechsels zum Bösen, und es ist die Eigenliebe, die Individuation, welche diesen Fall herbeiführt, während das selbstvergessene Versenken in den Frieden des Einen, Unendlichen die Rückkehr zu Gott vorbereitet.

In dieser allgemeinsten Form läßt sich der Sündenfallmythus oder die Lehre vom Mittelzustand des Menschen durch die ganze Geschichte der Mystik, von Plotin bis Baader und Schelling verfolgen und zeigt deutlich den Zusammenhang mit der Gegensatzlehre. Das Bewußtwerden des Gegensatzes, der Negation, der Sünde im Menschen, durch das „Zurückbiegen des Geistes auf sich selbst", wie es Plotin nennt, bildet den entscheidenden Wendepunkt in der Weltwerdung und erhebt das kosmische oder logische Spiel der Gegensätze zu einem sittlichen Läuterungsprozeß.

Eine solche Subjektivierung wäre aber nicht möglich ohne jene für die Renaissance so charakteristische Anschauung vom Menschen als Mikrokosmos, denn nur weil der einzelne ein Spiegelbild des Ganzen ist und in sich selbst allen Samen der Schöpfung trägt, kann er durch Selbstbeschauung den Sinn und das Wesen der Welt erkennen. So verbinden sich die

ethische und kosmologische Spekulation zu gemeinsamer Arbeit und zur Vorbereitung der großen erkenntnistheoretischen Aufgaben späterer Jahrhunderte.

Die beiden größten deutschen Mystiker der Reformation sind Valentin Weigel und Jakob Böhme. Während der erstere sich vorwiegend der anthropologischen Seite des Problems, d. h. der Mikrokosmos-Lehre vom Menschen als Spiegel, Urgrund und Erkenntnisgrund der Welt zuwendet, errichtet Böhme auf dem Urgegensatze des Guten und Bösen ein vollkommenes theosophisches System, das tiefste und gedankenreichste dieser Art. Sehen wir von den spezifisch-religiösen Elementen ab und von dem offenbaren Bestreben, biblische und kirchliche Überlieferungen mit eigenen Ideen zu verschmelzen, so bietet der Kern von Böhmes Spekulation eine bemerkenswert klare Fassung der ethischen Gegensatzlehre. Böhme geht weit tiefer als seine Vorgänger, indem er den durch die Natur gehenden Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen als einen notwendigen, ursprünglichen und schon in Gott gegebenen ansieht. Alles verlangt seinen „Gegenwurf" und wird erst durch diesen deutlich und offenbar, so das Ja durch das Nein, das Licht durch die Finsternis, das Etwas (Ichts) durch das Nichts, das Gute durch das Böse, die Liebe durch den Zorn. Das Werden betrachtet Böhme nun unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten, einmal als ewiges, zeitloses Sein und das andere Mal als zeitlichen Vorgang. Das ewige Geschehen ist ein einheitlicher Vorgang, den wir nur im Denken in seine beiden Stadien zerlegen: die unoffenbarte, all-eine Gottheit oder das Ruhende, Wunschlose, Indifferente, und die geoffenbarte Gottheit, die sich in Erkennendes und Erkanntes gespalten hat. So wird aus dem Schöpfer das Geschaffene, indem das vorher in Gott vereinigte nunmehr in Form der Naturkräfte auseinandertritt, und sich im natürlichen Geschehen offenbart. Unter diesen Kräften führt Böhme auch die der Ausdehnung und Zusammenziehung an. — Was das zeitliche Geschehen betrifft, so entsteht die Schwierigkeit, es als ein tatsächliches Faktum zu begreifen, da in der Ableitung des ewigen Weltprozesses nur die metaphysische

Möglichkeit des Bösen nachgewiesen war. Hier bedient sich nun Böhme des vielerwähnten Sündenfall-Motivs in der christlich-kirchlichen Einkleidung. Lucifer, der schönste der Erzengel, wurde von Selbstsucht und Begier nach Macht entflammt, und beschwor dadurch den Zorn der Gottheit herauf. So spaltete sich das ursprünglich All-eine in Liebe und Zorn und das Reich des Teufels tritt dem Himmelreich gegenüber; zwischen beiden aber schwebt die wirkliche Welt, die, obwohl zum Bösen herabgezogen, doch Teil hat an der göttlichen Liebe.

Von allen Mystikern der Renaissance kommt Jakob Böhme ohne Zweifel der späteren Gegensatzlehre am nächsten durch die Einführung der schon bei Eckhart*) angedeuteten Idee der Ichwerdung und der Bewußtseinsentfaltung der Gottheit, vermittelst der eigenen Auseinandersetzung und Spaltung. Wenn wir später in Goethe-Toblers Fragment „Die Natur" lesen: „Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen", so ist dies genau der gleiche Gedanke, den Böhme in vielerlei Weise variiert, um die Tatsache der Weltwerdung zu erklären. Erst mit der Spaltung des Urgrundes in entgegengesetzte Daseinsformen beginnt der Werdeprozeß als Differenzierung und Vielheit; indem sich Gott in ein Anschauendes und Angeschautes trennt, indem er sich selbst fortwährend setzt und erfaßt, entwickelt er den Reichtum der Welt aus sich heraus, das Ichts aus dem Nichts. Der Unterschied ist nur, daß der ästhetische Pantheismus auf das Sichselbstgenießen, auf das erhöhte Lebensgefühl und die Freude am unendlichen Schaffen den Nachdruck legt, während Böhme doch noch von dem mittelalterlichen Ideal

*) Vgl. W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik I, 378 ff. Schon bei Eckhart erzeugt und gebiert Gott durch das Begehren nach Selbstentfaltung das Naturganze; er wird sich selbst gegenständlich, indem er „naturt", und umgekehrt ist das „Genaturte" der entfaltete Gedanke Gottes. — Auf die Verwandtschaft Eckharts mit Hegels Religionsphilosophie macht Carriere aufmerksam, a. a. O. I, 256 ff.; auf die dynamisch-pantheistischen Elemente seiner Mystik weist Dilthey hin, Archiv f. Gesch. d. Phil. 13, 314 f.

der vita contemplativa wesentlich bestimmt ist und das Selbstbeschauen und Erkennen als die wesentliche Funktion der Gott-Natur ansieht. Ferner arbeitet Böhme mit der Voraussetzung der Transzendenz; er löst diese aber ganz anders als Plotin, indem er, wie oben erwähnt, eine Art Doppelprozess annimmt, ein ewiges und ein zeitliches Geschehen. Bei der Beurteilung des zeitlichen Geschehens aber kann er der Wertprädikate nicht entbehren: der Vorgang der Spaltung wird als eine Folge des Begehrens und der Lüsternheit der Gottheit nach sich selber erklärt, und die Materie oder die Individuation mit den Mächten der Finsternis und des Abfalls gleichgesetzt.

So vermischen sich bei Böhme die älteren und die neueren Formen des Pantheismus; da aber das religiös-ethische Problem den Mittelpunkt seiner Denkarbeit bildet, so steht er doch im letzten Grunde auf anderem Boden und verfolgt andere Ziele als der entwicklungsgeschichtliche und wirklichkeitsfreudige ästhetische Pantheismus. Nur seine Auffassung des Gegensatzes als Spaltung und Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit weist auf die spätere Polaritätslehre hin und arbeitet den Begriff eines notwendigen Antagonismus von gleichberechtigten schöpferischen Kräften weit energischer heraus, als das bisher geschehen war.*) „Ohne die Entzweiung wäre Gott nicht Geist: denn in einem einigen Wesen, darinnen keine Schiedlichkeit ist, da nur eins ist, da ist keine Wissenschaft. Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, aber es scheidet sich in seiner Gebärung in zwei Principia, als in Licht und Finsternis, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht.“ „So keine Pein wäre, so wäre ihr die Freude nicht offenbar; so aber ist

*) Den Einfluß Böhmes auf die romantische Spekulation zeigen am deutlichsten Schellings spätere theosophische Schriften, in denen das sittliche Werden in die drei Momente der Indifferenz, der Entzweiung und der Versöhnung zerlegt wird. Vgl. Carriere, a. a. O. I, 415 ff; im allgemeinen: Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I, 100 ff. Über Goethes Theogonie s. unten S. 227. — Die Ähnlichkeit zwischen Böhme und Hegel wird erläutert von E. S. Haldane, Philosophical Review 6, 146 ff. — Den Einfluß Böhmes auf Tieck und Novalis untersucht E. Ederheimer, J. Böhme und die Romantiker. Heidelberg 1904.

alles im freien Willen; wie sich ein jedes einführet in Böses oder Gutes, also geht's in seinem Laufe, und ist eins nur des anderen Offenbarung; denn ohne die Nacht wüßte man auch nichts vom Tag. Also hat sich der große Gott in Unterschiedlichkeit eingeführet zu seiner Offenbarung, zu seinem Freudenspiel." (Carriere a. a. O. I, 379 f.)

5. Giordano Bruno.

Wenn der Mensch als Mikrokosmos nach der Anschauung der Renaissance die Elemente der Welt in sich vereinigt, so verdient Giordano Bruno als die Quintessenz des Renaissancegeistes bezeichnet zu werden, sowohl hinsichtlich des chaotischen Zustandes seines Geistes, wie der intuitiven Ursprünglichkeit seiner Anschauungen, der hinreißenden Leidenschaft seines Vortrages und des Reichtums seiner Ideen. Hat der größte Denker der Renaissance auch nicht vermocht, die Gedankenmasse seines Zeitalters zu einem Kristall zu schleifen, so läßt sich doch aus den „ungleich begabten Erzgängen", um Goethes Bild auzuwenden, eine Fülle des edelsten Goldes und Silbers ausschmelzen. Man könnte sich kaum einen reineren Typus einer dynamischen Weltanschauung denken, als Brunos Philosophie. Seine durchgehende Beseelung des Alls, das nur die Explikation einer ewig wirkenden schöpferischen Urkraft ist, die Ausdehnung der organischen Anschauung auf die ganze Materie, seine rein naturteleologische Betrachtungsweise, wonach jedes Gebilde nichts anderes darstellt als die Auswirkung eines inneren Lebensprinzips und das ganze Universum nichts anderes als die Realisierung aller in ihm ruhenden Formen, sein Begriff von der Materie als eines ewigen Flusses und Wandels der Dinge, seine Methode des intuitiven Denkens, und endlich seine Neigung zu ästhetischer Betrachtung, seine Freude an der Weltschönheit, — alle diese Lehren charakterisieren Bruno als Anhänger des Dynamismus. Nach der ästhetischen Seite hin überragt er alle seine Vorgänger; sogar Plotin verblaßt gegen den Nolaner, denn während sich jener in sehnendem Verlangen nach dem Schönen verzehrt, lebt Bruno in der Welt-

wirklichkeit und setzt seine ganze Energie daran, in dem unendlichen Diesseits alle Harmonie und Schönheit zu finden, die der ästhetische Spiritualismus erst in einem weltenfernen, unsinnlichen Jenseits erwartet. Als Angehöriger des großen Zeitalters, das die Selbstherrlichkeit der Vernunft zu seinem Leitstern macht, hegt auch Bruno ein unerschütterliches Vertrauen zu der einheitlichen Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens, im größten wie im kleinsten. Das ganze Herrschaftsgefühl der Renaissance, das Pochen auf die Mündigkeit der Vernunft und das Bewußtsein der geistigen Selbstverantwortung kommt in Bruno zu vollendetem Ausdruck und steigert sich zu jenem Pathos, das allein der felsenfesten, wissenschaftlichen Überzeugung entspringt.

Auch für die Gegensatzlehre erweist sich dieser Denker als Pfadfinder und Vorahner. Bruno lehnt sich mit seiner Anschauung von der Harmonisierung der Gegensätze an die Lehre des Nikolaus von Cusa an, aber er bildet sie selbständig weiter, indem er einesteils die Bedeutung des realen Antagonismus erkennt, andernteils die spätere monistische Fassung der Gegensatzlehre vertritt. Sein Glaube an die Einheitlichkeit aller Naturvorgänge, die Einheit der Substanz und sein ausgeprägter Wirklichkeitssinn ermöglichen ihm diese fortgeschrittene Ansicht von der Realopposition. Die folgenden Stellen aus dem Dialog „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" zeigen, daß Bruno sich auf dem Wege befindet, den später Kant in seiner Schrift über die negativen Größen wieder einschlug: „Die Veränderungen bilden einen Kreislauf dadurch, daß es nur ein Substrat, ein Prinzip, ein Ziel, eine Fortentwicklung und eine Wiedervereinigung beider gibt. Die geringste Wärme und die geringste Kälte sind durchaus eins; von der Grenze der größten Wärme aus entspringt das Prinzip der Bewegung zur Kälte hin. . . . Wer sähe nicht, daß das Prinzip des Vergehens und Entstehens eins ist? Ist nicht der letzte Rest des Zerstörten Prinzip des Erzeugten? . . . Liebe ist eine Art des Hasses, Haß endlich ist eine Art der Liebe. Haß gegen das Widrige ist Liebe zum Zusagenden: die Liebe zu diesem ist der Haß

gegen jenes . . . Wer die tiefsten Geheimnisse der Natur ergründen will, der sehe auf die Minima und Maxima am Entgegengesetzten und Widerstreitenden und fasse diese ins Auge. Es ist eine tiefe Magie, das Entgegengesetzte hervorlocken zu können, nachdem man den Punkt der Vereinigung gefunden hat" (Übersetzung von Lasson S. 135 f.). — In dem Gedicht „De Immenso" wird die gleiche Lehre in folgender Weise poetisch umschrieben:*)

Alle Bewegung im All ist ein Kampf, gleichwie die Titanen
Und die Giganten im Chaos sogar sich bestritten den Vorrang.
Nur in dem ewigen Streit des einander Entgegengesetzten
Findet das Dasein Bestand und gebiert sich am Gegensatz wieder.

Noch prophetischer erscheint Bruno, wenn er in seiner Abhandlung „Vom Unendlichen, dem All und den Welten" bereits von dem Newtonischen Prinzip der Gravitation Gebrauch macht, wenn er ferner den Selbsterhaltungstrieb als das treibende Prinzip alles Lebens aufstellt, und wenn er gleich Campanella die Doppelbewegung des Strebens zum eigenen Mittelpunkt und des Kreisens um einen Zentralkörper als Grundform kosmischer und irdischer Prozesse erkennt. Ebenso überraschend wirkt es bei Bruno schon der Anschauung zu begegnen, daß alles Lebendige zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung, Lösung und Verdichtung vibriert, daß „nichts in absoluter Bedeutung schwer oder leicht ist, sondern nur beziehungsweise, d. h. in Beziehung zu dem Ort, nach welchem die ausgebreiteten und zerstreuten Teile sich zurückziehen und zu sammeln streben".**) Bruno denkt hier an den gleichen periodischen Vorgang, den Goethe gern durch die Formel „Systole-Diastole" kennzeichnet.

Auf den gleichen Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung gründet Bruno sogar seine Unsterblichkeits-

*) Nach der Übersetzung Brunnhofers in seinem Buch: Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis. Leipzig 1882. S. 213.

**) Aus dem Dialog „Vom Unendlichen" übers. v. L. Kuhlenbeck, S. 112. Vgl. ferner Anm. 44 dieser Schrift u. S. 205 über Brunos Vorahnung der Kant-Laplaceschen Nebularhypothese.

lehre: er stellt sich das All als eine einheitliche Organisation von unzähligen kleineren und kleinsten Individuen oder Monaden vor; da sich der Weltgeist aber in jeder einzelnen Daseinsform offenbart, wenn auch in immer neuer Gestaltung, so hat jede ihren eigenen unzerstörbaren Kern und Mittelpunkt. Wie später Leibniz, so sucht auch Bruno den Lebensprozeß als das Aufquellen des innersten Lebenskerns der Zentralmonade zu begreifen, als eine Ausdehnung bis an die Peripherie des Wachstumsvermögens. In der Schrift „Vom dreifach Kleinsten und dem Maß", die seine Monadenlehre enthält, wird das Entstehen und Vergehen folgendermaßen beschrieben: „Wir sind das, was wir sind, nur durch die eine und unteilbare Substanz der Seele, um welche, gleichsam wie um ein Zentrum herum, die Atome knäuelweise sich ansetzen und entwickeln. Deshalb dehnt sich der in uns gestaltend schaffende Geist, infolge urwüchsiger Anlage und Wachstums, zu demjenigen Körper aus, durch welchen wir bestehen; er ist das Produkt der vom Herzen ausgehenden Bildkraft. In diese mag er sich dann zum Schlusse wieder, gleichsam sich in den Zettel jenes Gewebes zusammenwickelnd, zurückziehen, um auf demselben Wege, auf welchem er ins Leben getreten war, und zur selben Türe hinaus, durch welche er den Eingang genommen hatte, endlich wieder zurückzutreten und hinauszugehen. Die Geburt ist also das sich Ausspannen eines Mittelpunktes, das Leben die Aufrechterhaltung des so geschaffenen Kugelballes, der Tod ist das sich Zurückziehen in seinen Mittelpunkt" (Brunnhofer, a. a. O., S. 304).

Ähnlich wie Goethe denkt sich Bruno auch den Gegensatz zwischen Formprinzip und Materie als ein Oszillieren der empirischen Erscheinung um den ideellen Kern: „Alle Unterschiede, die man an den Körpern sieht in Bezug auf Form, Beschaffenheit, Gestalt, Farbe . . . sind nichts anderes als eine verschiedene Erscheinung einer und derselben Substanz, eine schwankende, bewegliche, vergängliche Erscheinung eines unbeweglichen, verharrenden und ewigen Wesens, in dem alle Formen, Gestalten und Glieder sind, aber in ununterschiedenem und gleichsam in einander ge-

wickeltem Zustande . . ." (Von der Ursache, S. 125). Obwohl Bruno hier als Metaphysiker spricht und von dem Typus als einem biologischen Begriff nur eine vage Vorstellung hat, so enthalten doch viele Stellen eine Vorahnung von Goethes Satz: alles Organische ist „geprägte Form, die lebend sich entwickelt."*)

Es läßt sich weiterhin zeigen, daß Brunos Theismus bereits jener neueren Form zustrebt, in welcher der ganze Werdeprozess als das aufsteigende Entfalten einer Weltintelligenz aufgefaßt wird, die sich in die Vielheit und die Gegensätze zerlegt, um sich selbst zu genießen. Allerdings ist dieser Gedanke bei Bruno nirgends so deutlich ausgesprochen, wie bei Jakob Böhme. Ebenso wenig führt Bruno den Begriff des Werdenden ein, sondern stellt sich die Vielheit der Monaden und Daseinsformen eher als ein harmonisches Nebeneinander vor. Wohl aber denkt er sich die Weltseele als eine allgemeine Weltvernunft, die ihrem Gebahren selbst zuschaut und mit Bewußtsein ihr Gestaltungsvermögen an der Materie ausübt. Zu dieser Vorstellung drängt auch sein ästhetischer Pantheismus, der in der Weltvollkommenheit, in der harmonischen Ordnung und gesetzmäßigen Explikation der Gottheit den einzigen Weltzweck erkennt. Besonders offen treten diese Anschauungen in einer Stelle der Abhandlung „Von der Ursache" zu Tage: „Der Zweck und die Endursache, welche sich die bewirkende vorsetzt, ist die Vollkommenheit des Universums, und diese besteht darin, daß in den verschiedenen Teilen der Materie alle Formen aktuelle Existenz haben. An diesem Ziele ergötzt und erfreut sich die Vernunft so sehr, daß sie niemals müde wird, alle Arten von Formen aus der Materie hervorzulocken" (Lasson S. 54).**) Zu Anfang des vierten Dialoges wird die Materie mit einem Weibe verglichen, das sich niemals an dem Empfangen von Formen sättigen kann. Anderswo ist die Natur eine Künstlerin und Bildnerin,

*) Über Brunos Entwicklungslehre und Transmutationstheorie vgl. Brunnhofer, a. a. O. S. 174 ff.

**) Über die Bedeutung dieser Sätze für die Polaritätslehre s. unten Seite 231.

„eine lebendige Kunst und gewissermaßen eine lebendige Kraft der Seele“ (Brunnhofer a. a. O. S. 195).

Die Lehre Schellings und Hegels, daß die Natur der werdende Geist sei, findet sich z. B. an folgender Stelle ausgesprochen: „Die Natur ist die größte Offenbarerin tiefer Geheimnisse: durch die äußere sichtbare Gestalt deutet sie uns die Vernünftigkeit der Ideen an. Sie ist jenes Feuer, welches Prometheus heimlich den Göttern stahl und den Menschen verlieh; sie ist der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, denn sie ist selbst das Ebenbild der Idee“ (Brunnhofer S. 146). Der Gedanke, daß das Universum eine Vernunfteinheit, einen zusammenhängenden Prozeß darstelle, führt schon bei Bruno, wie auch späteren Naturphilosophen zu der Forderung der Totalität: „Wir können nicht alle alles als Einzelne, wohl aber können wir alle alles als Gesamtheit. Die Vervollkommnung der Intelligenz beruht nicht auf einem, auf dem anderen oder auf mehreren, sondern auf der Gesamtheit“ (Brunnhofer S. 181).

Endlich vermag Bruno den beliebten Gedanken seiner Zeit, daß der Mensch ein Doppelwesen sei, zu vertiefen, indem er das ethische Problem mit der Formel der kosmischen Doppelbewegung in Zusammenhang bringt. Wie die Weltkörper um sich selbst und um eine Zentralsonne kreisen, so schwankt der Mensch zwischen dem Selbsterhaltungstrieb und dem Verlangen nach Angliederung an ein Ganzes. Aus der Selbstüberhebung und der Unfähigkeit sich zu reiner Betrachtung des göttlichen Prinzips zu erheben, entspringen die niedrigen Triebe; „denn die höheren Potenzen streben fortwährend ihrem ungetrübten Urbild zu, während die niedrigeren, nur auf die Selbsterhaltung des Individuums gerichteten Seelenkräfte fortwährend von diesem Urbild wegstreben, indem sie die Gesamttätigkeit des Individuums auf das Leben innerhalb der Wendekreise der Zeugung und des Verfalls beschränken möchten“ (Brunnhofer S. 262). Die Anerkennung und Nachahmung des obersten kosmischen Gesetzes und das Versenken in die göttliche Harmonie steigert dagegen den Enthusiasmus zum

Guten und Schönen und gewährt dem Menschen ein immer höheres Bewußtsein seiner Würde. So kündigt sich in Brunos Denken schon das durch Shaftesbury und die deutschen Klassiker vertretene Ideal des ästhetischen Idealismus an. Es wird sich in den nächsten Kapiteln zeigen, wie eng dieses Ideal mit der Fortbildung des Gegensatzbegriffs verknüpft ist, indem die Vorstellung des Gleichgewichts entgegenstrebender Tendenzen auf physikalischem und geistigem Gebiete eine einheitliche Lösung und zugleich ein anschauliches Bild für die Forderung eines künstlerisch geordneten Weltzusammenhangs darbietet.

Bei Bruno entsprang das faustische Element des Seelenzwiespalts seinem edelsten Gedankenmühen und dem Ringen mit dem großen Problem seiner Zeit. Auf der einen Seite der Drang nach Befreiung von den Fesseln des Dogmas — auf der anderen das Gefühl einer ungeheuren Verantwortlichkeit, welche die Selbstherrschaft der Vernunft dem Menschen auferlegt. Je weniger Schranken und äußerer Zwang, desto größer die Verpflichtung und desto ernster die Aufgabe, aus reiner Liebe zum Wahren und Guten zu handeln. In dieser Lage empfindet der Mensch um so drückender die Endlichkeit seiner Existenz, seine physische Unfreiheit gegenüber der Ahnung des Unendlichen, dem Verlangen nach Vergeistigung. Das Überwinden eines solchen tragischen Zwiespalts erfordert in der Tat einen „eroico furore", eine leidenschaftliche Liebe zur Wahrheit, den heroischen Glauben an die Aufgabe der Menschengattung und ein heroisches Verzichten auf das persönliche Fortleben.*)

In einem seiner schönsten Gedichte, das wir hier nach Lassons Übersetzung anführen, hat der Dichter-Philosoph den Gedanken der sinnlich-sittlichen Zweieinheit in ein erhabenes Bild gekleidet:

Wurzelnd ruhst du, o Berg, tief mit der Erde verwachsen,
Aber dein Scheitel ragt zu den Gestirnen empor.

---

*) Über Brunos Lehre vom „heroischen Affekt" vgl. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. 13, 338 ff. Barach, Philosoph. Monatshefte 13, 50 ff.

Geist, von des Weltalls Höhn mahnt dich die trennende Grenze,
Die dich, beiden verwandt, scheidet von Hades und Zeus,
Daß du dein Recht nicht verlierst und träg im Niedern beruhend
Sinkst vom Staube beschwert dumpf in des Acheron Flut.
Nein, vielmehr zum Himmel empor! Dort suche die Heimat!
Denn wenn ein Gott dich berührt, wirst du zu flammender Glut.

---

4. Kapitel.

Die Neuzeit.

1. Die mechanische Naturerklärung.

Auf den Pandynamismus der Renaissance folgt das Zeitalter der mechanischen Naturbetrachtung. Die Erfolge der Mathematik und Physik wandten den Sinn mehr und mehr ab von der dichterischen Spekulation der italienischen und deutschen Naturphilosophie und ihrer Sehnsucht nach einem allumfassenden Lebensprinzip. Wenn die Welt dem intuitiven Renaissancegeist als ein beseelter Organismus erschien, so verwarf der Jünger der exakten Wissenschaften, der Anbeter des Verstandes, jede Berufung auf göttliche Einflüsse und auf die Idee eines Kosmos. An Stelle verborgener Kräfte und geheimnisvoller Beziehungen tritt der Begriff der Gesetzmäßigkeit auf Grund des kausalen Zusammenhanges und die Vorstellung der Gleichartigkeit des Naturganzen in allen seinen Vorgängen und Bestandteilen. Das gleiche Gesetz bestimmt den Fall des Apfels wie die Bewegung der Weltkörper; die Welt ist eine vollkommen konstruierte Maschine aus der Hand Gottes.

Diese Anschauungsweise entspringt im Grunde der gleichen mächtigen Bewegung, die auch die Naturphilosophie der Renaissance hervorgerufen hatte: dem Protest des erstarkten Denkvermögens gegen die geistige Gebundenheit des Mittelalters und gegen eine Weltbetrachtung, die sich lediglich auf religiöse oder geschichtliche Autoritäten stützt, und die auf die Autonomie des Denkens verzichtet. Die Unabhängigkeitserklärung der menschlichen Vernunft hatte zuerst einen Rausch der Spekulation zur Folge, ein Schwelgen in phantastischen Konstruktionen, die zwar von der dunklen

Ahnung eines organischen Zusammenhanges bestimmt, aber nicht imstande waren, ihre kühnen Gedankengebäude begrifflich zu fundieren. Dem gegenüber erhob sich bald eine andere Richtung, die das Problem des Lebens ganz beiseite ließ und vielmehr den physikalischen Zusammenhang der Welt mit Hilfe mathematischer Rechnung und logischer Begriffe festzustellen suchte. Die Welt wird a priori aus der Vernunft konstruiert; der menschliche Geist ordnet sich das Geschehen durch die Gesetze der Bewegung und lernt die Natur durch praktische Anwendung dieser Gesetze und mechanische Erfindungen beherrschen. So verschieden die einzelnen Schulen und Systeme der rationalistisch-mechanischen Welterklärung sein mögen, so haben sie doch alle den Glauben an die mechanische Gesetzmäßigkeit aller Naturvorgänge gemeinsam und die Überzeugung, daß sich alles Geschehen in eine Summe gleichartiger Bewegungseinheiten auflösen lasse.

Die ganze Welt besteht hiernach aus Materie und Bewegung und ist eine Kette von Ursachen und Wirkungen. Alle Stoffe verändern sich und stehen in beständigem Austausch unter einander. Es gibt keine Ruhe; jede Wirkung hat ihre Gegenwirkung. Die Bewegung ist nicht Folge einer immanenten Kraft, eines Strebens oder einer Tätigkeit, sondern ist nur eine Veränderung im Raum, durch den Stoß hervorgebracht. Im übrigen ist der Körper passiv und wird durch den Eigendruck, das Gesetz der Trägheit, im Zustand der Beharrung erhalten. Druck und Stoß sind die Prinzipien des Naturgeschehens und genügen vollkommen, um den mechanisch-physikalischen Zusammenhang zu erklären. Ordnung und Zweckmäßigkeit sind menschliche Begriffe, ebenso der Unterschied zwischen gut und böse, Tugenden und Fehlern. In der Natur wie in der Geschichte gibt es nur einen ausnahmslosen Kausalzusammenhang, durch den alles notwendig determiniert ist. Das Walten einer Zweckidee oder einer höheren Intelligenz läßt sich nirgends nachweisen.

Soviel über die Grundsätze der mechanischen Denkweise. Es handelt sich im folgenden um die Frage, inwiefern sie den später neuerstehenden Dynamismus modifiziert haben.

2. Die dynamische Unterströmung.

Obwohl die mechanische Naturanschauung das 17. und 18. Jahrhundert beherrschte, so hält es gleichwohl nicht schwer, die Fortdauer der entgegengesetzten dynamischen oder vitalistischen Richtung in Form einer bald schwächeren bald stärkeren Unterströmung zu erkennen. Der Gedanke Brunos, daß die Welt ein Kosmos sei, daß in allen Dingen eine bildende Kraft wirke, ging nicht verloren, sondern lebte sowohl in der deutschen wie französischen Naturphilosophie fort, um von der großen dynamischen Gegenbewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum Grundprinzip ihres ästhetischen Pantheismus erhoben zu werden.

In der deutschen Philosophie vertritt Leibniz diese dynamische Richtung. Er steht unter dem Einfluß Brunos und vermittelt insofern zwischen dem älteren und neueren Vitalismus. Leibniz huldigt zwar dem Geiste seiner Zeit, indem er die äußere Erscheinungsform des Geschehens, sowohl in der Körperwelt, wie im Seelenleben, als Mechanismus ansieht, aber er ist dennoch überzeugt, daß sich gerade in der wunderbaren Vollkommenheit dieses Mechanismus die Intelligenz des Schöpfers als zweckmäßig wirkende Kraft offenbare. Diese Versöhnung der mechanischen mit der dynamischen Erklärung erreicht Leibniz durch seine Monadenlehre, die ihm ermöglicht, die Vielheit in der Einheit anzuerkennen, ohne dem Atomismus einerseits, oder dem mechanischen Monismus Spinozas anderseits zu verfallen. Seine Monaden sind kraftbegabte Individuen, jedes vollkommen in sich, ein Spiegel der Welt, Ausdruck des Unendlichen. Das Studium der Individualität, dieses Hauptthema Goethes und des deutschen Humanismus, wird vorbereitet durch die Monadenlehre Leibniz', in der, wie vorher bei Bruno, dem irrationalen, unzerstörbaren Element Rechnung getragen ist.*)

*) Goethe verwendet bekanntlich den Ausdruck „Monade" wiederholt zur Bezeichnung der „äußerlich begrenzten, innerlich grenzenlosen" Individualität und ihres unvergänglichen Kerns. Er scheint jedoch Leibniz nicht studiert, sondern den Ausdruck von Schelling übernommen zu haben. Vgl. O. Harnack, Essais und Studien S. 281 ff.

Besonders fruchtbar wurde die Theorie von den unmerklichen Wahrnehmungen und dunklen Vorstellungen, als Überleitung zu der späteren Lehre von dem intuitiven Vermögen des Genies, und den aus der Tiefe des Gemüts emporquellenden Empfindungen des Künstlers.*)

Das Prinzip der Organisation wendet Leibniz sowohl auf die einzelne Monade an, die als eine Art von Kräftesystem gilt, wie auf das ganze Weltall. Dieses bildet ein gegliedertes, zweckmäßiges Ganzes, in welchem jede Monade ihren Platz ausfüllt und sich im Einklang mit den übrigen Gliedern des ganzen Systems befindet. Auch der Begriff der Stetigkeit aller Veränderung, die Abneigung gegen gewaltsame Sprünge kennzeichnet Leibniz als Vitalisten. Indem er ferner das Selbstbewußtsein als Gipfel des geistigen Werdens annahm und der Monade ein unendliches Streben nach Vervollkommnung, nach klarerer Spiegelung der Welt zuschrieb, griff er bereits dem entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus vor, in welchem diese Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsstufen zu einem aufsteigenden System angeordnet und als zeitlicher Prozeß begriffen wird.

Eine eigentümliche Verquickung von mechanisch-atomistischen und vitalistischen Anschauungen zeigt die französische Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts. Der Materialismus der Gassendi, La Mettrie, Holbach u. a. hatte angestrebt, das gesamte Naturgeschehen mit Einschluß des Organischen und des Menschen als lückenlosen, kausalmechanischen Zusammenhang zu erfassen, und alle menschlichen Wertungen, wie Ordnung — Unordnung, Gut — Böse, Schön — Häßlich daraus zu entfernen. So viel Wahres das Système de la Nature in dieser Hinsicht enthalten mochte, so konnte doch der philiströse Grundton des Werkes, das „Graue, Cimmerische, Totenhafte" wie es Goethe nennt, die auch zu jener Zeit nicht erstorbene Phantasie und das spekulative Bedürfnis nicht befriedigen. Es ist freilich bezeichnend, daß dieser Drang auch in seiner gesteigerten Form jedes tele-

*) Vgl. R. Sommer, Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik. Würzburg 1892. S. 170 ff.

ologische Hilfsmittel verschmähte und auf der Idee der absoluten Gesetzmäßigkeit beharrte. Er nahm vielmehr die Form eines Pantheismus an, der als Gegenwirkung gegen den Begriff der Naturmaschinerie das Prinzip des lebendigen, empfindungsfähigen Atoms auf die ganze Natur ausdehnte. Mit der erhöhten Wertschätzung des Organischen tauchen aber auch andere Vorstellungen wieder auf, die im Verein mit dem erwachenden Natursinn der Zeit eine Art Naturreligion hervorbringen, eine Lobpreisung der ewig gleichen Güte und Unparteilichkeit der großen Allmutter.

Für das neuerwachende Interesse an dem Problem des Lebens ist es charakteristisch, daß man sich in dieser Periode ernstlich mit dem Entwicklungsgedanken und dem Stufenbau der Natur zu beschäftigen begann. Nachdem La Mettrie diese Frage rein mechanisch zu lösen versucht hatte*), stellte sie Buffon auf eine vitalistische Grundlage; seine Theorie der dynamischen Keime oder Moleküle und die Idee des allmählichen Übergangs lassen den Einfluß von Leibniz erkennen. Den Höhepunkt erreicht der französische Vitalismus in dem Naturphilosophen Jean Robinet, der gleichfalls mit Hilfe eines dynamischen Atomismus die ursprüngliche Bewegungsfreiheit und spontane Energie der Organismen zu begründen suchte und eine fortlaufende Entwicklungsreihe aller Gebilde mit unmerklichen Übergängen annahm.**)

Robinet ist vermutlich von Diderot beeinflußt, dem merkwürdigsten Manne der französischen Aufklärung, der in seinen Schriften bald den Standpunkt des reinen Materialismus, bald den eines dynamischen Pantheismus einnimmt. Diderot ist wesentlich von Shaftesbury abhängig, und da dieser Moralphilosoph seinerseits den ästhetischen Pantheismus Brunos fortsetzt, so läßt sich die mit der

*) In seiner Schrift „L'homme plante". Vgl. im allgemeinen Lange, Geschichte des Materialismus, 4. Abschnitt.

**) „De la Nature" 1761. Vgl. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle. II, 480—535, — wo jedoch vorwiegend Robinets Verhältnis zum Deismus behandelt wird.

Renaissance beginnende Kontinuität dieser Anschauungsweise sowohl für das deutsche wie französische Denken erweisen.

Die Geistesverwandtschaft Diderots mit anderen Vertretern des Naturpantheismus tritt besonders in dem merkwürdigen „Abrégé du Code de la Nature" hervor, dem Schlußkapitel des Système de la Nature. Die religiöse Wärme und „Naturfrömmigkeit", von der dieser Abschnitt getragen ist, stehen im geraden Gegensatz zu dem trockenen Kathederton und der altklugen Selbstzufriedenheit, mit der die „Bibel des Materialismus" die Rätsel der Natur wie ein Rechenexempel zu lösen glaubt. Diderot läßt die Naturgottheit zu den Menschen predigen und legt ihr jene Mahnungen in den Mund, durch welche das Zeitalter Rousseaus sich selbst von den Kulturübeln zu heilen suchte. „Gehorchet Eurer gütigen Allmutter, vertraut ihr, lebt im Einklang mit ihren Gesetzen, genießt ihre reichen Gaben, aber mit Maß, und führt ein naturgemäßes Leben" — mit diesen Geboten wendet sich die Göttin Natur an die Herzen der Menschen. „Osez donc écouter sa voix, bien plus intelligible que ces oracles ambigus que l'imposture vous annonce au nom d'une divinité captieuse qui contredit sans cesse ses propres volontés. Ecoutez donc la nature, elle ne se contredit jamais." — „C'est moi qui ai formé et les coeurs et les corps des mortels; c'est moi qui ai fixé les lois qui les gouvernent. Si tu te livres à des voluptés infâmes, les compagnons de tes débauches t'applaudiront, et moi je te punirai par des infirmités cruelles qui termineront une vie honteuse et méprisée . . . . C'est moi qui suis la justice incréée, éternelle . . . Les lois de l'homme ne sont justes que quand elles sont conformes aux miennes*); leurs jugements ne sont raisonnables que quand

*) In diesem Satze ist leicht die Nachwirkung der Hauptformel der stoischen Ethik zu erkennen, deren Einfluß sich nach Diltheys Untersuchungen (vgl. oben S. 45) bis ins 18. Jahrhundert erstreckt. Hinsichtlich Rousseaus s. Höffding, Rousseau S. 111 Anm. — Bei alledem ist jedoch nicht zu übersehen, daß sich das ethische Problem selbst inzwischen verschoben hat. Die Stoiker und ihre Nachfolger im 17. Jahrhundert (Charron,

je les ai dictés . . . ." (Diderot, Oeuvres ed. Assézat IV, 109 ff). So bedient sich Diderot der gleichen ethischen Gegensatzformel wie Rousseau und kontrastiert die Selbstliebe, welcher die natürlichen Instinkte der Sympathie und des Friedens entspringen, mit der Eigenliebe, der Selbstsucht und den Lastern einer verdorbenen Kultur.

Die Abhandlung „Pensées sur l'interprétation de la nature" ist bemerkenswert wegen Diderots Vorahnungen späterer entwicklungsgeschichtlicher Theorien. So erörtert § XII im Anschluß an Buffon die Möglichkeit der tierischen Urform „prototype de tous les animaux, dont la nature n'a fait qu'allonger, raccourcir, transformer, multiplier, oblitérer certains organes" (Oeuvres II, 16). Ebendort wird das Gesetz der Kompensation, mit dem auch Robinet arbeitet, angedeutet: „Car il est évident que la nature n'a pu conserver tant de ressemblance dans les parties, et affecter tant de variété dans les formes, sans avoir souvent rendu sensible dans un être organisé ce qu'elle a dérobé dans un autre. C'est une femme qui aime à se travestir, et dont les différents déguisements, laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité, de connaître un jour toute sa personne" (II, 16).*)

Spinoza) zielen auf Beherrschung der Triebe und berufen sich auf die Natur als Weltvernunft, als Hüterin von Maß und Ordnung. Für Diderot und Rousseau dagegen gilt die Natur als gütige Allmutter, als Anwalt des Gefühlslebens und der natürlichen Instinkte gegenüber schwankender Menschensatzung und Sittenverderbtheit. Der Begriff „lex naturalis" hat somit einen Bedeutungswandel erlitten.

*) Dieser letztere Satz enthält einen Gedanken, der recht eigentlich in der dynamischen Grundvorstellung von dem stetigen Fluß des Werdens wurzelt. Diderot nennt die Natur mit französischer Grazie ein Weib, das sich gern verkleidet und gerade durch ihr neckisches Spiel mit ihrer Hülle den Zuschauer reizt, sie ihres Schleiers zu berauben. — In den Aphorismen Heraklits heißt es kurz und bündig: „Die Natur liebt es sich zu verstecken" (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 83). — Der gleiche Satz bildet geradezu das Leitmotiv von Goethes Morphologie. Man muß mit Geistes Augen sehen, um der Natur etwas abzugewinnen, „welche, ewig beweglich, das Leben, das sie verleiht, nicht erkannt wissen will! . . . Sie offenbart, was sie verbarg, und verbirgt, was sie eben jetzt

Es ist lehrreich die Anschauungen dieses französischen Naturpantheismus mit denen späterer Naturphilosophen, insbesondere Goethes, zu vergleichen. Wie nahe sich die beiden Richtungen in gewisser Hinsicht stehen, zeigt ein Blick auf das von Goethe inspirierte Fragment „die Natur" (s. unten S. 230 ff.), in welchem die gleiche Naturfrömmigkeit den Grundton abgibt, die dem „Abrégé du Code de la Nature" eine so feierliche Stimmung verleiht. Das Gemeinsame ist einerseits die große Entdeckung der ehernen Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge, anderseits die Ablehnung aller menschlichen Maßstäbe und Normen bei der Naturbetrachtung. Die mechanische Richtung hatte diese Grundsätze, die schon Bruno anerkannte, möglichst verschärft, und sie werden seitdem selbstverständliche Voraussetzung der wissenschaftlichen Arbeit, gleichviel ob die Grundauffassung dynamischer oder mechanischer Art ist. So erklärt sich auch die Übereinstimmung zwischen der französischen Schule und Goethe hinsichtlich ihres ausgesprochenen Relativismus, ihrer Abneigung, der Natur menschliche Wertungen und Zwecke unterzulegen. Dieser Relativismus ist immer eine Begleiterscheinung der Naturansicht, die ganz im Wandel der Dinge aufgeht, die nicht auf Beherrschung und Konstruktion sinnt, sondern rein naturalistisch das Werden und Wirken der Naturformen betrachtet*).

offenbarte" (33, 253). In einem Briefe an Schiller weist Goethe darauf hin, daß nur die ganze Menschheit die Natur ganz begreifen könne. „Weil aber die liebe Menschheit niemals beisammen ist, so hat die Natur gut Spiel, sich vor unsern Augen zu verstecken" (W IV. 13, 77). — Genau das gleiche Bild wie Diderot wendet G. in einem Gespräch mit Soret an, Gespr. 8, 104.

*) Vgl. Einleitung S. 5; ferner über die Sophisten S. 24. Goethe stützte sich in seiner Anschauung von der gesetzlichen Vollkommenheit und dem notwendigen Dasein der Gott-Natur freilich nicht auf die französische Naturphilosophie, sondern auf Spinozas Determinismus. Tatsächlich stand er dem Pantheismus Diderots und Robinets in vieler Hinsicht näher als Spinoza, den er gleich Herder und Jacobi erst in seine Sprache übersetzte. Gemeinsam war allen diesen Richtungen die Ablehnung der äußeren Zwecke oder, in der Sprache Kants, der „faulen" Teleologie. Dagegen schied sich Goethe von Spinoza, wie von dem französischen Vitalismus — von dem Atomismus nicht zu reden — durch sein lebendiges Bewußtsein eines

Der ethische Relativismus Goethes wandelt sich allerdings in seinen späteren Jahren bedeutend, je mehr die Begriffe der Freiheit und moralischen Weltordnung sich festigen. In einer Hinsicht bestand Goethe sogar von vornherein auf Anerkennung einer Norm: in der Frage nach der Geltung des Schönen. Gerade hierin erweist sich der deutsche Naturphilosoph als der wahre Nachfolger des ästhetischen Pantheismus Brunos und Shaftesburys, während die französische Richtung den Naturalismus konsequent durchführte und die Begriffe Ordnung - Unordnung, schön-häßlich ganz entfernen wollte. Hier war Goethe im Vorteil durch sein Prinzip der reinen Naturteleologie, das ihm ermöglichte, ohne Einmischung anthropomorpher Zweckbegriffe aus der Naturform selbst die Anschauung des idealen Typus zu entwickeln und eine feste Norm für das Kunstschaffen zu gewinnen. Dieser Feindschaft gegen den ästhetischen Indifferentismus gab Goethe in den Anmerkungen Ausdruck, mit denen er seine Übersetzung von Diderots „Essais sur la peinture" begleitete. „Die Neigung aller seiner theoretischen Äußerungen", bemerkt Goethe zu einer irreführenden Behauptung Diderots, „geht dahin, Natur und Kunst zu konfundieren, Natur und Kunst völlig zu amalgamieren; unsere Sorge muß sein, beide in ihren Wirkungen getrennt darzustellen. Die Natur organisiert ein lebendiges, gleichgültiges Wesen, der Künstler ein totes, aber ein bedeutendes, die Natur ein wirkliches, der Künstler ein scheinbares" (28, 52). „Die Kunst übernimmt nicht, mit der Natur in ihrer Breite und Tiefe zu wetteifern, sie hält sich an die Oberfläche der natürlichen Erscheinungen, aber sie hat ihre eigne Tiefe, ihre eigne Gewalt; sie fixiert die höchsten Momente dieser oberflächlichen Erscheinungen, indem sie das Gesetzliche darin anerkennt, die Vollkommenheit der zweckmäßigen Proportion,

---

schöpferischen Formprinzips und immanenten Zwecks. Von dieser reinen Naturteleologie aus gelangte er einerseits zu dem Begriff einer Naturordnung und organischen Norm, anderseits zu seiner Auffassung des Schönen als des idealen Typus, oder der Kunst als einer gesteigerten Natur. — Vgl. auch unten S. 363.

den Gipfel der Schönheit, die Würde der Bedeutung, die Höhe der Leidenschaft. Die Natur scheint um ihrer selbst willen zu wirken; der Künstler wirkt als Mensch um des Menschen willen" (28, 55).

Die dritte Phase der dynamischen Bewegung bildet endlich jene große Reaktion des Gefühlslebens und der freischöpferischen Tätigkeit gegen die regulierende Verstandeskultur des Rationalismus, — die pandynamische Bewegung, deren Führer Hamann und Herder wurden, die in Kants Naturphilosophie eine theoretische Stütze erblickte und in dem ästhetischen Pantheismus der Romantiker ihren vollkommensten Ausdruck fand. Die nächsten Kapitel haben sich mit dieser Bewegung genauer zu beschäftigen. Zunächst ist jedoch zu untersuchen, in welcher Weise die dynamische Anschauung durch eine folgenreiche physikalische Entdeckung auf eine sichere Basis gestellt wurde, und welche Förderung der Gegensatzlehre aus dieser Entdeckung erwuchs.

3. Das Gravitationsgesetz und das Prinzip der realen Opposition.

Es ist im vorigen wiederholt darauf hingewiesen worden, daß die Gegensatzlehre mit der Geschichte der dynamischen Denkweise eng verwachsen ist, daß Zeitalter eines kräftigen Wirklichkeitssinnes und einer lebendigen Naturanschauung ohne Ausnahme den Begriff des realen Gegensatzes kennen und über seine Bedeutung nachdenken. Der Pandynamismus des 16. Jahrhunderts bildete die letzte Epoche in unserem geschichtlichen Überblick des Gegensatzbegriffes. Mit der steigenden Herrschaft der rationalistischen und mechanischen Betrachtung tritt auch jenes Prinzip wieder in den Hintergrund. Die formale Logik beherrscht das Denken und erkennt nur dasjenige als wahrhaft seiend an, was aus der Vernunft konstruierbar und begrifflich notwendig ist. Der logische Satz des Widerspruchs wird zum Kriterium der Wahrheit. Während der Naturalismus und Sensualismus den Wechsel und Gegensatz als wirklich bestehend

oder sogar als einzig wirkliches und schöpferisches Prinzip erkennen, verlangt der Rationalismus absolute Normen, d. h. Wahrheiten, deren Gegenteil nicht gedacht werden kann. Daher spielt die Negation als metaphysisches Prinzip eine so wichtige Rolle in dem rationalistischen Denken. Das regelnde Gesetz, die absoluten sittlichen und logischen Axiome bestimmen die Erkenntnismethode, aus der Anschauung und Intuition möglichst ausgeschlossen bleiben. Diese Richtung konnte ein Prinzip nicht fördern, das den Satz des Widerspruchs beiseite schiebt und sich um die begriffliche Denknotwendigkeit überhaupt nicht kümmert, das vielmehr in dem Gegeneinanderwirken von Kräften, die sich logisch gegenseitig aufheben, die wahre Natur des Seins erkennt.

Blieb somit die rationalistische Metaphysik für die Fortbildung dynamischer Begriffe unfruchtbar, so erwies sich die empirische Forschung um so anregender; es liegt eine eigentümliche Ironie darin, daß sie trotz ihrer ausgesprochen mechanistischen Ziele und Methoden der dynamischen Naturphilosophie tatsächlich ihre wichtigste theoretische Stütze zu liefern bestimmt war. Dieses Prinzip ist die von N e w t o n aufgestellte Hypothese einer allgemeinen A n z i e h u n g s k r a f t , die alle Bewegungen auf der Erde und im Himmelsraum regelt. Alle Weltkörper ziehen sich im geraden Verhältnis ihrer Maße und im umgekehrten Verhältnis des Quadrats der Entfernung an. Ihre Bewegungen lassen sich nur dann mechanisch exakt erklären, wenn ihnen eine Kraft zugeschrieben wird, die sie zu einem Zentrum hinzieht. Um die Frage, welche Kraft die Körper von einander fernhält und der Schwerkraft entgegenwirkt, kümmerte sich Newton nicht weiter, sondern begnügte sich mit der Annahme eines von außen gegebenen Anstoßes, der den Körpern ihre eigene Schwungkraft verleihe. Schon zu seinen Lebzeiten aber wurde diese Kraft nach ihren Wirkungen als abstoßend bezeichnet. So ergab sich der von der Naturphilosophie allgemein anerkannte Satz, daß Anziehung und Abstoßung die beiden Grundkräfte der Natur seien, die alle Bewegungen regulierten.

Mit dieser Entdeckung beginnt eine neue Epoche in der Geschichte der dynamischen Anschauungsweise und weiterhin der Gegensatzlehre; ein uralter Gedanke wird nunmehr auf eine exakte Formel gebracht und als notwendige Hypothese erwiesen. Es ist in den vorigen Abschnitten gezeigt worden, wie die Spekulation sich immer wieder mit der Frage einer Grundform der Bewegung beschäftigte, und wie in der Renaissance die Idee einer Doppelbewegung schon von Bruno und Campanella mit sicherem Instinkte erfaßt wurde. Aber man war weniger auf die genaue Beobachtung der Äußerungen dieser Kraft bedacht, als auf die Ergründung ihres Wesens. Die mechanische Naturwissenschaft kümmerte sich wenig um die metaphysische Seite dieser Angelegenheit; sie ging vielmehr von den Wirkungen der Kraft aus, berechnete sie sorgfältig und gelangte auf Grund von Zahlen und Beobachtungen zu dem Schluß, daß eine solche Kraft vorhanden sein müsse. Der Fortschritt lag also auch hier einerseits in der Beschränkung auf das Wißbare, anderseits in der möglichst weitgehenden Anwendung der begrifflichen und mathematischen Denkfunktionen auf die Probleme des Wißbaren. Das Grübeln über das Wesen dieser geheimnisvollen Grundkraft wich der verstandesmäßigen Beobachtung ihrer einheitlichen Wirkungen.

Die Ausnutzung dieses Prinzips für die Mechanik bewies jedoch nichts für den mechanischen Ursprung des Prinzips selbst. Daß die Physiker es so zu deuten vermochten, war nur möglich durch Umgehung oder Zurückschiebung der Frage nach dem Ursprung und Wesen der Anziehungskraft. Die Anhänger Newtons fühlten auch, daß in dieser Hypothese ein gefährlicher Gegner der Mechanik schlummere, denn sie lehnten jedes Eingehen auf die metaphysische Frage ab und wollten das Prinzip nur als theoretisches Substrat ihrer Berechnungen angesehen wissen. Auch für Newton waren die Ausdrücke Attraktion und Repulsion keine metaphysischen Begriffe, sondern nur handliche Formeln zur Bezeichnung von Tatsachen, die durch mathematische Rechnung erwiesen waren. Und doch sollte aus dieser Idee die Hauptwaffe

gegen die mechanische Naturphilosophie hervorgehen, denn das darin verborgene dynamische Element war nicht auf die Dauer zu leugnen. Ein Prinzip, das zur Erklärung von Fernwirkungen benutzt wird, muß eine über seine materiellen Grenzen hinausragende lebendige Kraft besitzen, es muß ihm ein selbsttätiges Streben innewohnen, das sich nicht aus der Druck- und Stoß-Theorie ableiten läßt. Die Ausdeutung der Newtonischen Entdeckung im dynamischen Sinne konnte nur eine Frage der Zeit sein.

Indem sich so für die dynamische Naturerklärung eine neue Epoche vorbereitete, mußte auch das Gegensatzproblem von dieser Wendung betroffen werden. In der Tat gewann die Lehre von dem realen Gegensatz an der neuen Krafttheorie ihre sicherste Stütze. Wenn jeder Zustand durch zwei entgegenstrebende Kräfte bedingt ist, so folgt daraus, daß die coincidentia oppositorum, die Einheit der Gegensätze tatsächlich das wahre Sein ausmacht, ja, daß das Sein ohne Gegensätze nicht zu denken ist. Es gibt also außer dem logischen Widerspruch noch einen realen Gegensatz. Das begriffliche Denken konstruiert sich aus dem absoluten Gegensatz die reine Negation und will damit die notwendige Existenz der Position beweisen. Das anschauende Denken leitet aus der beziehungsreichen Wirklichkeit den relativen Gegensatz ab. Dieses Prinzip der realen Opposition, das Bruno und andere Denker der Renaissance schon mit Bestimmtheit ausgesprochen hatten, erhielt nunmehr durch das physikalische Gesetz der Doppelbewegung seine Bestätigung und später durch die dynamische Theorie Kants seine exakte Formulierung.

Parallel mit der Begründung einer dynamischen Physik läuft die Anwendung des gleichen Grundgesetzes der Realopposition auf das Gebiet der Ethik und Gesellschaftslehre. Auch hier hatte das Verlangen nach einem Prinzip des Weltzusammenhangs schon seit langem zu der Annahme eines sozialen Affekts, eines Triebes zur Gemeinschaft und Sympathie geführt. Je mehr sich die Überzeugung von der physikalischen Doppelbewegung festigte, desto stärker war die Ver-

suchung, das gleiche Prinzip auf das soziale Getriebe anzuwenden. Wie die Anziehungskraft die Bewegungen der Einzelkörper regelt, während das Abstoßungsvermögen ihnen die Selbständigkeit sichert, so lassen sich auch im sozialen Leben zwei gleiche Tendenzen beobachten: eine zusammenhaltende, bindende, auf Sympathie beruhende Kraft und eine abstoßende, der Selbsterhaltung dienende Kraft. Dieser Analogie bedient sich schon Campanella in seinem „Sonnenstaat", indem er jedem einzelnen Individuum sowohl eine Eigenbewegung um sich selbst, wie allen Individuen die Umkreisung eines gemeinsamen Mittelpunktes zuschreibt.

Noch deutlicher mußte die Analogie zum Bewußtsein kommen, seitdem der Gegensatz zwischen dem sozialen Affekt und den selbstsüchtigen Trieben das Hauptproblem der Moralphilosophie bildete. Besonders die Engländer beschäftigten sich mit diesem Gegensatz, den schon Bacon als eine Aufgabe der ethischen Reflexion bezeichnet hatte. Die Parallele mit dem physikalischen Grundgesetz scheint aber zuerst von Hutcheson erkannt zu sein. Wir lesen in dem „Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue" (1725) folgende Betrachtung: „Dies universelle Wohlwollen gegen alle Menschen können wir mit dem Prinzip der Gravitation vergleichen, das sich vielleicht auf alle Körper des Universums ausdehnt, aber in demselben Maße, wie sich der Abstand vermindert, zunimmt und am stärksten ist, wenn sich die Körper berühren. Nun, diese Verstärkung bei größerer Annäherung ist ebenso notwendig, als daß es überhaupt eine Anziehungskraft geben sollte. Denn eine allgemeine, bei allen Abständen gleiche Attraktion würde wegen des Widerstreites einer solchen Menge gleicher Kräfte, aller regelmäßigen Bewegung, und vielleicht aller Bewegung überhaupt, ein Ende machen. — Außer dieser allgemeinen Attraktion zeigen uns die Gelehrten eine Menge anderer Attraktionen zwischen den verschiedenen Arten der Körper: gewissen partikulären, aus besonderen Ursachen entstehenden Leidenschaften entsprechend. Und jene Attraktion oder Kraft, wodurch die Teile jedes

Körpers kohärieren, mag die Selbstliebe jedes Individuums repräsentieren.“*) Dieser Analogie werden wir später bei Kant und Herder wieder begegnen. Die Hauptprobleme der Physik und Ethik werden immer klarer als Sonderfälle eines und desselben Grundprinzips erkannt und die allgemeine Formulierung des dualistischen Gesetzes angebahnt.

Während sich so von verschiedenen Seiten eine neue Lösung des Problems des einheitlichen Weltzusammenhangs vorbereitete, ließ die systematische Nutzbarmachung der Newtonischen Hypothese für die Philosophie zunächst noch auf sich warten. Die Vorbedingungen zu einer dynamischen Naturauffassung waren allerdings durch Leibniz gegeben, insofern als dieser Philosoph ein System kraftbegabter Individuen oder Monaden an die Stelle der gleichartigen toten Atommasse setzte und die Forderung der zweckmäßigen Ordnung und Harmonie des Weltalls aufstellte. Aber Leibniz konnte sich mit der Hypothese der Anziehungskraft nicht befreunden, da eine „Wirkung in die Ferne“ die prästabilierte Harmonie störte und mit seinem Gesetz der Kontinuität, des stufenweisen Fortschreitens, nicht zu vereinigen schien. Die Metaphysik der Nachfolger Leibniz' war am wenigsten geeignet, in diese Frage Licht zu bringen, wie schon früher angedeutet wurde. Den Nachweis, daß der dynamische Grundcharakter des Geschehens mit der mechanischen Gesetzmäßigkeit der einzelnen Vorgänge vereinbar sei, erbrachte erst Kant.

*) Vgl. Gizycki, Die Ethik Humes. S. 27. Hutcheson kennt auch bereits den Begriff des auf der „Realrepugnanz“ beruhenden Gleichgewichts der seelischen Kräfte, der später bei Kant, Herder u. a. eine große Rolle spielt. In seinem „Essay on the Passions“ (1728) findet sich S. 181 folgende Stelle: „Unsere Leidenschaften verursachen uns selbst oft Unbehagen und anderen bisweilen Unglück, wenn wir einer derselben in einem Grade fröhnen, der weit über das richtige Verhältnis hinausgeht. Sie halten sich einander von Natur das Gleichgewicht, wie die gegeneinander spielenden Muskeln des Körpers; diese würden jeder für sich einzeln nur Verrenkungen und regellose Bewegungen zur Folge haben, und doch bilden sie zusammen eine Maschine, die sich den Bedürfnissen und dem Wohlbefinden eines vernünftigen Systems vollkommen anpaßt.“ — Über Hutcheson vgl. im allgemeinen das Werk von W. R. Scott. Cambridge 1900.

5. Kapitel.

Der Begriff des Antagonismus in Kants Natur- und Geschichtsphilosophie.

1. Naturphilosophie.

Im Gegensatz zu Kants theoretischer Philosophie zeigen seine naturphilosophischen Schriften eine ziemlich einheitliche und von vornherein klar vorgezeichnete Entwicklung; ja, die Erstlingsarbeit des 22jährigen bedeutet den entscheidenden Schritt der Loslösung von der alten Mechanik. Aus der zweiten, der skeptischen Periode, während welcher die Zweifel an dem Wert der rationalistischen Metaphysik die völlige Abwendung vorbereiten, stammt eine überaus wichtige Schrift, die aus dem Bestreben hervorging, in die Naturphilosophie mathematische Begriffe einzuführen und ihr dadurch eine größere Exaktheit zu verleihen. Der kritischen Periode gehört endlich das dritte Werk an, die eigentliche Deduktion des dynamischen Prozesses im Einklang mit den Postulaten der theoretischen Philosophie und die Einfügung der Naturphilosophie in das System der apriorischen Wissenschaften.*)

Die Bedeutung Kants des Naturphilosophen liegt in der von ihm mit Bewußtsein angestrebten und vollzogenen Versöhnung der Mechanik und Teleologie, der Lehren Newtons und Leibnizens. Dies erreichte er durch Einführung der Newtonschen Attraktionslehre in die Metaphysik und durch Substituierung der negativen Attraktion oder Zurückstoßung für den früheren Trägheitsbegriff; anderseits übernahm er aus Leibniz, wenn auch in wesentlich modifizierter Form, die Idee der zweckmäßigen Organisation und die Vorstellung einer aufsteigenden Reihe von Lebensformen. Nachdem Kant schon in seiner Erstlingsschrift

*) Zum ganzen Abschnitt vgl. K. Dieterich, Die Kantsche Philosophie, 2 Teile. 1885; A. Drews, Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. Berlin 1894; K. Kroman, Unsere Naturerkennntnis. Beiträge zu einer Theorie der Mathematik und Physik. Kopenhagen 1883.

„Gedanken von der wahren Schätzung lebendiger Kräfte" Newtons Lehren von der Gravitation und der Wirkung in die Ferne als eine dynamische Naturerklärung empfohlen hatte, gab er in seiner Kosmologie „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" den Beweis, daß eine wissenschaftliche Erklärung der Himmelserscheinungen und der Erdentstehung durchaus vereinbar sei mit jener dynamischen Hypothese. „Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine anderen Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft, zur Entwicklung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind. Beide sind aus der Newtonschen Weltweisheit entlehnt." VII. 1, 20.*) Demgemäß stellt sich Kant die Entstehung und Erhaltung der Welt in folgender Weise vor: „Die Elemente haben wesentliche Kräfte, einander in Bewegung zu setzen und sind sich selber eine Quelle des Lebens. Die Materie ist sofort in Bestrebung sich zu bilden. Die zerstreuten Elemente dichterer Art sammeln, vermittelst der Anziehung, aus einer Sphäre rund um sich alle Materie von minder spezifischer Schwere; sie selber aber, zusamt der Materie, die sie mit sich vereinigt haben, sammeln sich in den Punkten, da die Teilchen von noch dichterer Gattung befindlich sind, diese gleichergestalt zu noch dichterer und so fortan. . . . . Allein die Natur hat noch andere Kräfte im Vorrat, welche sich vornehmlich äußern, wenn die Materie in feine Teilchen aufgelöst ist, als wodurch selbige einander zurückstoßen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen, die gleichsam ein dauerhaftes Leben der Natur ist. Durch diese Zurückstoßungskraft, die sich in der Elastizität der Dünste, dem Ausflusse starkriechender Körper und der Ausbreitung aller geistigen Materien offenbart, ... werden die zu ihren Anziehungspunkten sinkenden Elemente durcheinander von der gradlinigen Bewegung seitwärts gelenkt,

*) Kants Werke sind nach der Kirchmannschen Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek zitiert.

und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der Senkung umfassen." VII. 1, 50.

Nachdem Kant die praktische Verwendbarkeit seines neuen dynamischen Begriffes auf so glänzende Weise bewiesen hatte, kam es darauf an, auch die theoretische Fundierung zu liefern, wie denn die ganze Entwicklung Kants in dem Fortschreiten von der Erforschung der empirischen Welt zu der Prüfung der Methoden und Mittel solcher Forschung besteht. Diesem theoretischen Ende dienen mehrere kleinere Schriften, darunter die Monadologia physica 1756, in der u. a. gezeigt wird, daß die Anziehungskraft schon deshalb nicht, wie die Gegner Newtons behaupteten, eine qualitas occulta sei, weil der Begriff eines Körpers überhaupt erst durch die Annahme einer solchen Kraft möglich werde. „Die Undurchdringlichkeit ist der Zustand eines Körpers, wodurch er die angrenzenden Körper von dem Raume, den er einnimmt, abhält. . . . . Wenn man daher bei dieser Kraft allein stehen bleibt, so hört der Zusammenhang bei den Körpern ganz auf; alle Elemente würden sich von einander abstoßen, und die Körper würden keinen durch eine bestimmte Grenze bezeichneten Umfang haben. Es muß deshalb dieser Kraft eine andere sich entgegenstellen, und beide müssen in einer gewissen Entfernung sich die Wage halten und dadurch die Grenzen des eingenommenen Raums bestimmen. Was aber der Abstoßung entgegenwirkt, ist die Anziehung, also muß jedes Element außer der Kraft der Undurchdringlichkeit noch eine anziehende Kraft haben, ohne welche die Körper keinen bestimmten natürlichen Umfang haben würden." VII. 2, 312. Die spätere Formel für die dynamische Erklärung der Materie als eines Verhältnisses von Kräften ist hier schon deutlich erkennbar.

Die weitaus wichtigste von den kleineren naturphilosophischen Schriften ist der 1763 erschienene „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen." Der eigentliche Ausgangspunkt liegt hier in der Frage, inwiefern logische und reale Begründung sich mit einander decken. Der Rationalismus zielte auf Ableitung

des Geschehens aus logischen Gesetzen, auf eine rein verstandesmäßige Betrachtung der Dinge, wonach die wirkliche Welt, das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, den Gesetzen der Logik, dem Verhältnis zwischen Grund und Folge entsprechen sollte. Eine der größten Gefahren aber liegt darin, die logische Form der Negation, den Satz des Widerspruchs, auf die Wirklichkeit anzuwenden, wie das in der bisherigen Metaphysik allgemein geschehen war. Man bedachte nicht, daß es zweierlei Arten von Entgegensetzungen gibt, eine logische und eine reale. „Die logische Opposition besteht darin, daß von ebendemselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar Nichts, wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Ein Körper in Bewegung ist auch Etwas; allein ein Körper, der in Bewegung und in ebendemselben Verstande zugleich nicht in Bewegung wäre, ist gar Nichts. — Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige, da zwei Prädikate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas. Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Bestrebung ebendesselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädikate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas ist.“ V. I, 25.

Der logischen Repugnanz (a: non a) steht also die Realrepugnanz gegenüber (+ a: — a), bei der beide Begriffe positiv sind, und eine solche reale Entgegensetzung findet man in der Mathematik. Sie kommt aber auch auf anderen Gebieten vor und Kant sucht dies durch einige glücklich gewählte Beispiele zu beweisen: durch den Gegensatz zwischen Vermögen und Schulden, durch die Fahrt eines Schiffes mit dem Wind und gegen den Wind, ferner durch den wichtigen Fall der Entgegensetzung von Lust und Unlust. Die Unlust ist keine bloße Verneinung der Lust, sondern selbst etwas wirkliches, eine negative Lust, die im stande ist, die positive ganz aufzuheben. Wie Kant nun den Zustand, in welchem

sich Plus und Minus aufheben, als Zero = O bezeichnet, so nennt er den „Mangel der Lust sowohl als der Unlust, insofern er aus dem Mangel der Gründe hierzu herzuleiten ist, Gleichgültigkeit. Der Mangel der Lust sowohl als Unlust, insofern er als eine Folge aus der Realopposition gleicher Gründe abhängt, heißt das Gleichgewicht; beides ist Zero, das Erstere aber eine Verneinung schlechthin, das Zweite eine Beraubung. Der Zustand des Gemüts, in welchem bei ungleicher entgegengesetzter Lust und Unlust, von einer dieser beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, ist das Übergewicht der Lust oder Unlust." .... „Aus diesen Gründen kann man die Verabscheuung eine negative Begierde, den Haß eine negative Liebe, die Häßlichkeit eine negative Schönheit, den Tadel einen negativen Ruhm etc. nennen. Man könnte hierbei vielleicht denken, daß dieses alles nur eine Krämerei mit Worten sei." Die Philosophen haben jedoch viele Fehler begangen, indem sie die Übel „wie bloße Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unseren Erläuterungen offenbar ist, daß es Übel des Mangels und Übel der Beraubung gibt." Das negative Gute ist ein größeres Übel als die bloße Abwesenheit des Guten. „Nicht-Geben ist im Verhältnis auf den, der bedürftig ist, ein Übel; aber Nehmen, Erpressen, Stehlen ist in Absicht auf ihn ein viel größeres, und Nehmen ist ein negatives Geben. Man könnte ein Ähnliches bei logischen Verhältnissen zeigen. Irrtümer sind negative Wahrheiten, eine Widerlegung ist ein negativer Beweis ..." V. 1, 35 ff.

Es leuchtet ein, daß gerade bei ethischen Wertungen und für die Beurteilung seelischer Zustände die Beachtung des Plus und Minus von größter Wichtigkeit ist. Kant hat hierüber folgende schöne Betrachtung:*) „Gebet einem Menschen zehn Grade Leidenschaft, die in einem gewissen Falle den Regeln der Pflicht widerstreitet, z. B. Geld-

*) Der im folgenden ausgesprochene Gedanke, daß der Wert einer sittlichen Handlung wachse mit der Stärke der überwundenen Neigung, kommt wiederholt bei Kant vor und ist bezeichnend für seinen ethischen Rigorismus. Vgl. P. Menzer, Kant-Studien II, 317.

geiz. Lasset ihn zwölf Grade Bestrebung nach Grundsätzen der Nächstenliebe anwenden; die Folge ist von zwei Graden, soviel als er wohltätig und hilfreich sein wird. Gedenket euch einen anderen von drei Graden Geldbegierde, und von sieben Graden Vermögen, nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird vier Grade groß sein, als so viel nach dem Streite seiner Begierde er einem andern Menschen nützlich sein wird. Es ist aber unstreitig, daß, insofern die gedachte Leidenschaft als natürliche und unwillkürliche kann angesehen werden, der moralische Wert der Handlung des ersteren größer sei, als des zweiten, obzwar, wenn man sie durch die lebendige Kraft stützen wollte, die Folge in dem letzten Falle jene übertrifft. Um deswillen ist es Menschen unmöglich, den Grad der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schließen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht." V. 1, 56.

Eine andere höchst fruchtbare Anwendung der Realrepugnanz besteht in der Aufhebung von inneren Zuständen, die man fälschlich als Unterlassung bezeichnet, die aber in Wahrheit nur durch eine positive Gegenarbeit zu bewirken ist. Man legt sich nicht immer Rechenschaft darüber ab, daß das Aufhören von Gedanken oder Stimmungen irgend welcher Art nicht möglich ist, ohne daß eine Kraft in Wirksamkeit gesetzt wird, die der zur Hervorbringung des Zustandes erforderlichen gleich sein muß. „Man empfindet es in sich selbst sehr deutlich, daß, um einen Gedanken voll Gram bei sich vergehen zu lassen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich große Tätigkeit erfordert wird. Es kostet wirkliche Anstrengung, eine zum Lachen reizende lustige Vorstellung zu vertilgen, wenn man sein Gemüt zur Ernsthaftigkeit bringen will. Eine jede Abstraktion ist nichts anderes als eine Aufhebung gewisser klarer Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klarer vorgestellt werde. Jedermann weiß aber, wieviel Tätigkeit hierzu erfordert wird, und so kann man die Abstraktion eine negative Aufmerksamkeit

nennen.“*) Noch allgemeiner gefaßt: „ein jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen, d. i. es wird, um etwas Positives, was da ist, aufzuheben, ebensowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht ist.“ V. 1, 45.

Der so gewonnene Begriff von der realen Aufhebung der Kräfte wird nunmehr für die dynamische Theorie der Materie fruchtbar gemacht. Auch in der körperlichen Welt werden Kräfte nie anders aufgehoben, als durch andere entgegengesetzte positive Kräfte; ist nun die Anziehung das Vermögen, durch welches ein Körper andere nötigt, sich gegen den von ihm eingenommenen Raum zu bewegen, so kann er dieser nur durch eine andere positive Kraft widerstehen. Die Undurchdringlichkeit, vermittelst deren er widersteht, ist also ebenfalls eine positive Kraft, die man als negative Anziehung bezeichnen kann. Dasselbe gilt für den einzelnen Körper, dessen Ruhe nur das Produkt entgegengesetzter Kräfte ist. „Die zusammmenhängenden Teile eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften (der Anziehung), und die Folge dieser Bestrebungen würde die Verringerung des Rauminhalts sein, wenn nicht ebenso wahrhafte Tätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückstoßung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit ist. Hier ist Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, sondern weil sie einander entgegenwirken.“ V. 1, 55. Mit Hilfe der Realrepugnanz sind auch die Erscheinungen der Wärme und Kälte und vor allem die des Magnetismus und der Elektrizität zu erklären. „Alle insgesamt können

*) Eine praktische Anwendung dieser Art der Abstraktion bietet die Abhandlung Kants „Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“ (Streit der Fakultäten, 3. Abschnitt). Dieser Vorsatz besteht eben darin, krankhafte Zustände durch angestrengte Ablenkung der Aufmerksamkeit, also durch reale Entgegensetzung, nicht nur einfache Negation der Zustände, zu heilen. „Die Heilkunde ist alsdann philosophisch, wenn bloß die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnlichen Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt. Dagegen wenn sie diese Empfindungen zu erregen oder abzuwehren, die Hilfe außer sich sucht, sie bloß empirisch oder mechanisch ist.‘ ‘V. 2, 136.

durch Reiben erregt werden, und ich vermute, daß die Verschiedenheit der Pole und die Entgegensetzung der positiven und negativen Wirksamkeit durch eine geschickte Behandlung ebensowohl bei den Erscheinungen der Wärme dürften bemerkt werden .... Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektrizität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint." V. 1, 43.

Die Abhandlung über die negativen Größen enthält die klassische Formulierung der Polaritätsidee und bildet somit die Grundlage für die gesamte dynamische Naturphilosophie. „Sie bezeichnet einen Wendepunkt in der Entwicklung Kants, ja, sie ist ein Markstein in der philosophischen Gedankenentwicklung überhaupt, ein Stoß in das Herz des Rationalismus, an dem er notwendig verbluten mußte." (Drews, a. a. O. S. 77). Der Möglichkeit einer Weltkonstruktion aus bloßen Begriffen und logischen Formen, wie sie die rationalistische Metaphysik getrieben hatte, war damit der Boden entzogen und einer Naturerklärung der Weg geebnet, die an Stelle der logischen Negation die Vorstellung einer widerstrebenden Kraft setzte. Die Polarität ist die prägnante Formel des Dynamismus, wie der Satz des Widerspruchs die Stütze des Rationalismus bildete. Was die praktische Verwertung des Gedankens der realen Opposition anlangt, so wird der folgende Abschnitt zeigen, wie genau gewisse ethische Grundanschauungen Goethes über das Verhältnis von Tugend und Fehler, über die tätige Gegenwirkung und das Gleichgewicht als Resultat eines immerwährenden Kampfes mit den obigen Sätzen Kants übereinstimmen.

Zwischen den soweit behandelten vorkritischen Schriften und dem naturphilosophischen Hauptwerk, den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" liegen die großen erkenntnistheoretischen Arbeiten. Sie lehren, daß das Weltbild, wie wir es im Kopfe tragen, als unsere Vorstellung, als das Produkt der mit

unserer Organisation gegebenen Anschauungs- und Denkformen anzusehen ist, daß wir aber von der wahren Natur der Dinge, von der übersinnlichen Welt nichts wissen können. Unsere Erfahrung ist den Dingen durchaus adäquat, aber nur den Dingen, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sein mögen. Unter dieser Voraussetzung des Phänomenalismus, der in den Dingen nur Erscheinungen sieht, hat alle aus der Erfahrung geschöpfte Erkenntnis volle Gültigkeit. Eine Metaphysik der Natur als eine auf apriorischer Grundlage ruhende Erkenntnis der sinnlichen Welt, ist also durchaus als Wissenschaft möglich, und somit behalten die früher vor Kant aufgestellten Sätze über das Wesen der Materie durchaus ihren Wert, mit der Einschränkung, daß sie nicht mehr Anspruch auf reale, sondern nur auf phänomenale Bedeutung erheben können. Das einzige, was zu beweisen wäre, ist der apriorische Charakter der dynamischen Theorie; es ist also zu zeigen, daß die Auffassung der Materie als eines Verhältnisses von antagonistischen Kräften auch wirklich eine in unserer Organisation begründete, notwendige und allgemeine Form der Anschauung ist und keine aus „reiner Vernunft" hervorgegangene Spekulation im Sinne der alten Metaphysik. Dies ist der Zweck der Metaphysischen Anfangsgründe, einer Schrift, die sich also aufs engste an die drei kritischen Hauptwerke anschließt.

Die apriorische Herkunft der dynamischen Naturerklärung ist bewiesen, sobald sich zeigen läßt, daß die Körperwelt als ein Produkt der sinnlichen Anschauung auch ein Prinzip enthält, das zu derjenigen Wissenschaft in unmittelbarer Beziehung steht, die sich mit Hilfe der reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit auf synthetischen Urteilen a priori aufbaut, nämlich zu der Mathematik. Ein solches Prinzip ist die Bewegung, die Veränderung im Raume, denn auf diesem Begriff fußen alle Vorstellungen, die wir von dem Naturgeschehen haben. Indem Kant nunmehr diesen Begriff untersucht, gibt er im zweiten Teil der Schrift eine abermalige Formulierung der Dynamik. Das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt, ist Materie. Sie erfüllt einen Raum nicht

durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, und zwar eine solche, die dem Eindringen anderer, d. i. der Annäherung widersteht. Diese ist eine zurückstoßende Kraft. „Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch zurückstoßende Kräfte, und zwar aller ihrer Teile, weil sonst ein Teil ihres Raumes nicht erfüllt, sondern nur eingeschlossen sein würde. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstoßung aller seiner Teile ist eine Ausdehnungskraft" (Lehrsatz 2). — Die zweite wesentliche Grundkraft, durch welche die Materie möglich wird, ist die Anziehungskraft. Die Undurchdringlichkeit oder das Ausdehnungsvermögen der Materie, als erste Grundeigenschaft, würde, wenn ihr nichts entgegenwirkte, die Materie nicht zu stande bringen, sondern eher unmöglich machen. Denn die Materie würde durch die repulsive Kraft „innerhalb keiner Grenzen der Ausdehnung gehalten sein, d. i. sich ins Unendliche zerstreuen . . . Es erfordert also alle Materie zu ihrer Existenz Kräfte, die der ausdehnenden entgegengesetzt sind, d. i. zusammendrückende Kräfte. Diese können aber ursprünglich nicht wiederum in der Entgegenstrebung einer anderen Materie gesucht werden, denn diese bedarf, damit sie Materie sei, selbst einer zusammendrückenden Kraft. Also muß irgendwo eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direktion der repulsiven, mithin zur Annnäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft angenommen werden" (Lehrsatz 5, VII. 1, 220). — Die Materie ist also das Produkt der das Gleichgewicht suchenden Kräfte der Anziehung und Abstoßung.

Es ist vielfach geltend gemacht worden, daß Kants Konstruktion des Materiebegriffes alles andere als apriorisch sei, und daß seine Kosmologie durch die Unterordnung unter den Kritizismus eher verloren als gewonnen habe.*) Für die praktische Bedeutung der Definition ist dies jedoch belanglos; sie behält ihren Wert als eine brauchbare Hypothese zur Er-

*) Vgl. Drews, a. a. O. S. 319 ff.; s. auch Lotze, System der Philosophie II, 353 ff. Trendelenburg, Logische Untersuchungen I, 251 ff. Wundt, Logik, 2. Aufl., I, 616 ff.

klärung vieler Naturvorgänge, die durch die Druck- und Stoßtheorie unverständlich blieben. Für die damalige Zeit bedeutete sie gegenüber der mechanischen Erklärung einen ungeheuren Fortschritt und ihre Einwirkung auf die Folgezeit läßt sich kaum ermessen, denn es ist Kants dynamische Deduktion der Materie, auf der die Spekulation der nächsten Jahrzehnte ihre Gedankensysteme errichtete. Obgleich Kant selbst hier und da Andeutungen macht über die mögliche Tragweite des dynamischen Prinzips (vgl. das Zitat V. 1, 43 oben S. 103), so hütete er sich doch vor Verallgemeinerungen und voreiligen Schlüssen; für ihn blieb die Hypothese lediglich ein Mittel, um der eigentlichen Forschung, die sich innerhalb der Grenzen des kausalen Ablaufs halten muß, die Richtung zu geben. Auf diesen wichtigen Punkt ist später zurückzukommen (s. Teil II, Kap. 5).

2. Geschichtsphilosophie.

Kants Geschichtsphilosophie ruht auf der gleichen dynamischen Grundformel, wie seine Naturphilosophie. Das stoffliche Sein war definiert als das Produkt der entgegengesetzten Kräfte der Attraktion und Repulsion; ebenso ist das geistige Sein das Produkt zweier entgegengesetzter Tendenzen: der repulsiven Kraft des Egoismus und der attraktiven Kraft des Altruismus;*) des Strebens nach individueller Glückseligkeit und der Anerkennung des überindividuellen Pflichtgesetzes. Der dynamischen Konstruktion der Materie entspricht die dynamische Auffassung des Geschehens. Zur Erläuterung des hier zu Grunde liegenden Problems dienen folgende Gedankenreihen.

Das natürliche Bestreben des Menschen ist auf Glückseligkeit gerichtet; diese kann aber unmöglich das oberste Sittengesetz bestimmen, denn ein solches, d. h. eine allgemeine, notwendige Norm, kann nur ein Gesetz sein, das die

*) Wegen der Analogien: Repulsion—Egoismus und Attraktion-Altruismus vgl. Kants Ausführungen in den „Träumen eines Geistersehers", s. unten S. 109.

Vernunft sich selbst gibt und das über den Wünschen und Bedürfnissen des Individuums steht. Am wenigsten aber darf das natürliche Triebleben ein solches Prinzip beeinflussen, denn in dem Falle würde sich der Mensch der Selbstbestimmung begeben. Das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit, das von heteronomen Faktoren bestimmt ist, kann nicht mit dem überindividuellen autonomen Pflichtgesetz identisch sein. Vielmehr stehen sich diese beiden Forderungen gegenüber, aber nicht in der Weise, daß sie sich ausschließen, sondern daß sie im Sinne der dynamischen Anschauungsweise durch ihren Antagonismus den Fortschritt der Menschheit herbeiführen. Hier liegt die eigenartige Wendung, die Kant dem Kulturproblem des achtzehnten Jahrhunderts gab, und die eine befriedigende Lösung desselben ermöglichte. Der Satz, daß Natur und Kultur sich schroff gegenüberstehen und daß die Kultur sittliches Verderbnis und Entartung im Gefolge hat, läßt sich nicht anfechten, solange die individuelle Glückseligkeit das Ziel der Kultur bildet. Rousseaus Forderung ist durchaus berechtigt, aber nur vom Standpunkt des reinen Eudämonismus; sie fällt in nichts zusammen, wenn wir das Ziel und die Aufgabe der Entwicklung vielmehr in der Emanzipation von der Naturnotwendigkeit erblicken, in einem Gesetz, das der einzelne sich selbst im Interesse der Gattung gibt.*) Ein solches Gesetz muß verlangen, daß die Gattung in ihrer Würde geachtet und daß eine jede Handlung danach bemessen werde, ob ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz werden kann. Nun ist aber jeder Akt der Selbstbestimmung eine außerhalb des Kausalgesetzes stehende Handlung, oder vielmehr eine Handlung, die auf der Fähigkeit beruht, „eine Kausalreihe" zu schließen, oder „sich selbst Zwecke zu setzen." Diese „unbedingte Kausalität" nennt Kant „Freiheit" und stellt sie als ein Gebot, als ein „Seinsollen" dem „Sein" der natürlich-notwendigen Handlung gegenüber. „Freiheit"

*) Vgl. Kants Aufsatz: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte VI. 1, 59. Im allgemeinen: R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 68 ff.; Dieterich a. a. O. II, 38 ff.; Medicus, Kants Philosophie der Geschichte, Kant-Studien Bd. VII.

ist daher die formale Bedingung der übersinnlichen intelligiblen Welt und das Ziel der Geschichte.*)

Dieses Ziel ist freilich in der Erfahrung nie zu erreichen; es drückt vielmehr nur den „Sinn" des Geschehens aus, während der Mensch sich mit der Arbeit selbst zufrieden stellen muß. In der Kulturtätigkeit, in dem unendlichen Streben besteht das Geschehen, wenn nicht individuelle Glückseligkeit, sondern die Selbstbestimmung zur Freiheit das Ziel darstellt. Zu dieser Tätigkeit aber nötigt die Natur gewissermaßen durch den individuellen Trieb nach Glückseligkeit, und durch alle jene Leidenschaften, die wir als Egoismus zusammenfassen. Das Geschehen ist also das Ergebnis widerstreitender Kräfte und wir erkennen nunmehr die genaue Parallele zu der dynamischen Konstruktion der Materie. „Der Hebel aller materiellen Prozesse des Universums ist der Gegensatz verschiedener Kräfte. Das Wechselspiel des Newtonschen Kräftepaares der Anziehung und Abstoßung gestaltet Himmelskörper und Weltsysteme aus dem Chaos des Anfangs und zertrümmert sie wieder, um neue Gebilde aus ihren Ruinen zu formen. — Dieser Kampf entgegengesetzter Kräfte setzt sich fort im Getümmel der Elemente, welche die Maschine des menschlichen Leibes unterhalten; er spiegelt sich aber auch in den Stürmen der Leidenschaften, welche mit betäubender und störender Gewalt das Leben der Seele bewegen. Wie alles Leben der Natur auf einem Konflikt ihrer Kräfte beruht, so geht das Leben des Geistes aus einem Streit entgegengesetzter Triebe hervor." (Dieterich, a. a. O. I, S. 31).

Bei der vorsichtigen und streng begrifflichen Art seiner Darstellung hält sich Kant, zumal in seinen späteren Schriften, möglichst fern von Analogien und Vergleichen, mit denen die Romantiker so gern spielen. Gleichwohl finden sich in den

*) Höffding sucht wahrscheinlich zu machen, daß Kants Forderung der Übereinstimmung zwischen dem universellen und individuellen Willen durch die spätere Form von Rousseaus Kulturphilosophie mitbestimmt ist, in welcher gleichfalls die Gattungsidee höher gestellt wird, als das Glück des Einzelnen. Danach gäbe es zwei Epochen des Rousseaueinflusses bei Kant. Vgl. Kant-Studien II, 11 ff.

früheren Werken einzelne Hinweise auf naheliegende Parallelen, und es ist von Interesse, daß schon Kant sich den Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus mit einer bei Herder sehr beliebten Wendung nach Analogie des Antagonismus der physischen Kräfte vorstellt. Die Stelle findet sich in den „Träumen eines Geistersehers"; wir treffen hier bereits auf den Kerngedanken von Kants Ethik,*) den Gegensatz zwischen dem natürlichen Triebmechanismus und dem aus dem Gattungsbedürfnis abgeleiteten Sittengebot, „woraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die Alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüt gegen andere außer sich getrieben oder gezogen wird." Es heißt dann weiterhin: „Newton nannte das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie, sich einander zu nähern, die Gravitation derselben . . . und trug kein Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie in einander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen in einander einfließen, vorzustellen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Wille wäre . . . .?" V, 3. 76.**)

Die eigentliche Ausführung der dynamischen Geschichtsphilosophie bieten die Schriften der 80er Jahre: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" und „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte." Folgende Stelle

---

*) Vgl. H. Höffding, Die Kontinuität im philosoph. Entwicklungsgange Kants. Archiv für Gesch. d. Philos. VII, 455 f. — Über die Bedeutung der oben zitierten Sätze (aus den „Träumen") für Kants Ethik vgl. P. Menzer, Entwicklungsgang der Kantischen Ethik, Kant-Studien II, 321.

**) Über die Verwendung der gleichen Analogie bei Hutcheson s. oben S. 94. — Daß Kant in dem Gedanken nichts weiter erblickte als eine Analogie und daß er selbst ihr kein Gewicht beilegte, zeigt ein Brief an M. Mendelssohn vom 8. Apr. 1766. Werke VIII, 388.

sei hier als besonders charakteristisch ausgehoben: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu vereinzeln (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstand gegen andere geneigt ist. . . . Ohne jene, an sich zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit . . würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben . . . . Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Nachlässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel zu finden, sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen.“ VI. 1, 7 f.

Es ist bemerkenswert, daß der Verfasser der Schrift „Zum ewigen Frieden“ in früheren Werken den Krieg eher als ein Mittel der Kulturförderung ansieht — ein Gedanke, der im heutigen Zeitalter der Friedenstribunale und Schiedsgerichte merkwürdig anmutet: „Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene

allein möglich sein." VI. 1, 66. Auch in der Kritik der Urteilskraft heißt der Krieg ein „tief verborgener, vielleicht absichtlicher Versuch der obersten Weisheit, Gesetzmäßigkeit vorzubereiten, eine Triebfeder, um alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln." II. 2, 316.*)

Auch die Anthropologie betont die Notwendigkeit der hemmenden und zerstörenden Mächte als Sporn für die Kulturarbeit der Gattung: „Das Charakteristische der Menschengattung ist dieses, daß die Natur den Keim der Z w i e t r a c h t in sie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieser die E i n t r a c h t herausbringe . . . ." „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, ... wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit . . . . p a s s i v zu überlassen, vielmehr t ä t i g, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen." IV. 2, 253 ff. Die gleiche dynamische Grundformel gilt für das Leben des Einzelnen; auch hier ist der Schmerz „der Stachel der Tätigkeit, und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten." IV. 2, 140. „Im Leben (absolut) zufrieden zu sein, wäre tatlose R u h e und Stillstand der Triebfedern, oder Abstumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Tätigkeit." IV. 2, 144. Es ist selbstverständlich, daß Kant den Gegensatz von Lust und Unlust auch in der Anthropologie im Sinne der Realrepugnanz definiert: „Sie sind einander nicht wie Erwerb (+ und o), sondern wie Erwerb und Verlust (+ und —), d. i. eines dem andern nicht bloß als Gegenteil, sondern auch als W i d e r s p i e l entgegengesetzt." IV. 2, 139. Die Psychologie stützt sich hier auf die Lehre von den negativen Größen, deren Einführung in die Weltweisheit Kant vorgeschlagen hatte (s. oben S. 98 ff.); Lust und Unlust verhalten sich wie Egoismus und Altruismus in der Geschichte. Aber auch die Tätigkeit der Geistes ermangelt nicht eines Stachels, und zwar

*) Vgl. hierzu H. Vaihinger, Eine Kontroverse in Frankreich über Kants Lehre vom Krieg. Kant-Studien IV, 50 ff. F. Staudinger, Kants Traktat: Zum ewigen Frieden. Kant-Studien, I, 301 ff.

erblickt Kant einen solchen in dem Hang „zu philosophieren . . . sich polemisch mit seiner Philosophie an anderen zu reiben, d. i. zu disputieren, und weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt, offenen Krieg zu führen; — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohltätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht." (Zum ewigen Frieden in der Philosophie V. 4, 82). Diese Lehre, daß die Philosophie „die Gesundheit der Vernunft" bewirke, eine Art geistiger kategorischer Imperativ, ist bezeichnend für den unermüdlichen Tätigkeitsdrang des großen Mannes, wie für die hohe Auffassung seines Berufes als einer fortwährenden Mahnung zu strengster Selbstzucht. Es entsteht der Begriff einer geistigen Hygiene, der parallel geht mit der durch tätige Gegenwirkung erworbenen körperlichen Gesundheit (s. oben S. 102 Anm. 1).

Es ist möglich, daß in diesem durchgehenden Bestreben Kants, das Böse, den Schmerz, den Widerstand, und andere negative Qualitäten als notwendige und heilsame Ingredienzien oder Reizmittel aufzufassen, eine Nachwirkung des bedeutenden Einflusses vorliegt, den die antike Philosophie der Stoiker auf die Ethik und Politik des 17. und 18. Jahrhunderts ausgeübt hat. Kants Lehren vom Charakter und der Selbstbestimmung, sein Idealbild des Weisen und der Begriff des Gesetzes liegen in der von der Stoa eingeleiteten Gedankenrichtung.*)

3. Das Ziel des Werdens.

Eigentümlich gestaltet sich Kants Behandlung der teleologischen Frage, und seine Geschichtsphilosophie erfährt ähnlich wie die Naturphilosophie durch die kritische Hauptarbeit

*) Über Kants Askese vgl. auch A. Bender, Metaphysik und Asketik. Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 310; P. Barth, Die Stoa (Stuttgart 1903 Frommanns Verlag) S. 185.

eine Umbildung, die in diesem Falle eine wirkliche Vertiefung bedeutet. Es war schon in der allgemeinen Einleitung (oben S. 10) angedeutet worden, daß eine jede Betrachtung, die von dem Antagonismus ausgeht, zu der Forderung eines Gleichgewichts drängt; wir treffen demgemäß auch bei Kant, wie später bei Herder und anderen Philosophen, auf die Vorstellung einer Balancierung entgegengesetzter Kräfte als des natürlichen Abschlusses der Entwicklung. So führt Kant in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte" aus, wie die hemmenden Kräfte, die Kulturübel „unsere Gattung nötigen . . . ein Gesetz des Gleichgewichts aufzufinden", einen Zustand der Gleichheit der wechselseitigen Wirkungen und Gegenwirkungen von der Art und zu dem Ende, daß ein Gemeinwesen „wie ein Automat sich selbst erhalten kann." VI. I, 12 f. Nun birgt aber die Vorstellung eines ausgeglichenen Ruhezustandes die Gefahr in sich, daß die Ausmalung einer solchen Utopie den Menschen mit allzu heftigem Verlangen nach einem trägen Frieden und bedürfnislosen Vegetieren erfülle, und an dieser Klippe scheiterte Herders Lösung des Problems. Kant war schon durch den Charakter seiner auf herbe Selbstzucht und beständigen Kampf gegründeten Ethik davor bewahrt, es sich allzu leicht zu machen und sich den kausalen Ablauf des Geschehens als Vorstufe eines in Gott ruhenden Reiches der Humanität optimistisch auszulegen. Um aber jeder Gefahr eines Mißverständnisses vorzubeugen, bediente er sich zweier Mittel. Einesteils rückte er das Ziel der Geschichte in unendliche Ferne, so daß nicht die tatsächliche Erreichung des Zieles, sondern die bloße Vorstellung desselben als einer Idee, den Maßstab für die Beurteilung historischer Tatsachen abzugeben habe. Anderseits stellt Kant das Ziel auf eine durchaus rationale und reale Basis, indem er es nicht in ein Gottesreich verlegt, von dem wir nichts wissen können, sondern in die Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung auf Grund eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses und eines vorurteilslosen Weltbürgertums. Der 8. Satz der oben erwähnten Abhandlung lautet: „Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Voll-

ziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann." VI. 1, 14.

An diesem staatsbürgerlichen Ideal hat Kant zeitlebens festgehalten, aber über die Mittel und Wege zur Erreichung desselben, über das Wesen der Kulturarbeit hat sich seine Ansicht geändert, und zwar bildet die Herausarbeitung des Freiheitsbegriffes in der Kritik der praktischen Vernunft den Anlaß zu der Modifizierung früherer Ansichten.*) Nach der Auffassung, die noch der 1784 geschriebenen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte" zu Grunde liegt, wird die Freiheit im kosmologischen Sinne als die gegebene Eigenschaft des intelligiblen Menschen angesehen, der Mensch wird zum Aufstreben und zum Kulturfortschritt, d. h. zur Erlangung der Freiheit lediglich durch den Antagonismus der Kräfte, durch den Stachel der selbstischen Triebe angespornt, welche eine „gütige Vorsehung", „die Weisheit der Natur" in ihn gelegt hat. Nun denkt Kant dabei allerdings nicht an das Eingreifen einer höheren Macht in den natürlichen Weltlauf oder an das planvolle, jeden Einzelnen behütende und lenkende Walten Gottes, sondern nur an den höchsten Zweck und Sinn der Geschichte. Dennoch ist es klar, daß hier der autonomen Grundforderung, dem Verlangen nach selbsterworbener Freiheit nicht völlig Genüge geschieht, daß der Mensch zu sehr ein Spiel der Natur bleibt. Vor allem aber entsteht so ein Widerspruch mit der Idee der Freiheit, wie sie die Kr. der prakt. V. und die Metaphysik der Sitten entwickelt hat, d. h. als der Fähigkeit der Selbstbestimmung und Selbstzwecksetzung, unabhängig von irgend welchen heteronomen Einflüssen.

Diesen Widerspruch löst Kant in der Kritik der Urteilskraft. Der Mensch bedarf nicht der Leitung durch die Natur, die mit ihm einen höheren letzten Zweck verfolgt,

---

*) Zum folgenden vgl. besonders F. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte, Kant-Studien VII, 192 ff.

sondern er hat das Vermögen sich als „Noumenon" zu betrachten, als ein Wesen, das nicht nur in die Kausalkette eingereiht ist, sondern sein inneres Leben von Naturbedingungen unabhängig machen kann, das von keiner anderen Bedingung abhängig ist, als seiner Idee. „Nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist." „Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einfluß der Natur unterworfen halten darf." II. 2, 319. Der Mensch kann sich als Endzweck der Natur betrachten, und nur wenn er dies tut und damit sich von der Herrschaft der Natur befreit, kann er letzter Zweck der Natur sein. Die Natur verfolgt dann keine Zwecke mit ihm und über ihn hinaus, sondern erhält ihre Zwecke durch ihn. Diese Unterscheidung zwischen letztem Zweck und Endzweck drückt in glücklichster Weise den Gegensatz aus, der zwischen reiner und teleologischer Kausalität, zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Natur des Menschen, oder den Begriffen Phänomenon und Noumenon besteht: die ersten Glieder dieser Paare gehören in eine Welt, welche Zwecke verfolgt unbekümmert um ihren Wert und das Endziel. Der Mensch als Phänomenon ist einer dieser Zwecke und zwar der letzte der Zwecke, den die Natur setzt; der Mensch als Noumenon dagegen schließt die Kausalreihe und setzt sich selbst als Zweck, d. h. als Endzweck, indem er die Natur und damit auch die natürlichen Triebe unterwirft und einem Zustand der Unabhängigkeit und Gattungsfreiheit in immerwährender Kulturarbeit zustrebt.

Durch diese Forderung der eigenen Zwecksetzung verliert aber der Begriff der Freiheit ganz seinen rein ontologischen Wert, als Eigenschaft des Reiches der „Dinge an sich." Die Freiheit wird Aufgabe und drückt kein Sein aus, sondern dient nur als regulatives Prinzip: wir urteilen über die Geschichte und die Handlungen des Menschen, als ob

er sich selbst als Endzweck und die Natur ihn zum letzten Zweck gesetzt hätte. Wir behalten anderseits als greifbare Tatsache und als Sinn des realen Geschehens nichts weiter übrig, als die Kulturarbeit selbst, das unendliche Streben, den Kampf der natürlichen und sittlichen Triebe.*) Das Ziel ist rein imaginär, und selbst wenn es erreicht wäre, so bedürfte es eines immerwährenden Ringens, um es zu behaupten.

Diese Definition des geschichtlichen Werdens (im weitesten Sinne) darf als die reifste Frucht der dynamischen Denkweise angesehen werden; in ihr vollendet sich der Aristotelische Gedanke von der rastlosen Tätigkeit als einziger Quelle der Befriedigung. Der zweite Abschnitt dieses Buches stellt sich die Aufgabe zu zeigen, daß Kant begrifflich deduziert, was Goethe als Summe seiner Lebenserfahrung intuitiv erkennt**): die Selbstbestimmung aus der Idee der Menschheit als höchste ethische Maxime und das unendliche Streben als einzigen realen Endzweck des Lebens.

4. Zusammenhang von Kants Theorie des realen Gegensatzes mit dem Hauptproblem seiner Philosophie.

Die Stellung Kants in der Geschichte der Gegensatzlehre hängt aufs engste mit seinem Hauptproblem der transzendentalen Methode zusammen, d. h. seiner Beantwortung der Frage, inwiefern Sätze, die vor der Erfahrung liegen, doch gegenständliche Gültigkeit beanspruchen können. Denn diese Frage beruht auf der Voraussetzung, daß die analytischen Verstandessätze der formalen Logik keineswegs

*) Medicus (a. a. O., S. 197) geht wohl zu weit, wenn er annimmt, daß Kant die Leidenschaften und zerstörenden Kräfte ganz aus dem Mechanismus ausschalte. Die Ausführungen über den Krieg (II. 2, 316) und die Kulturarbeit (317) beweisen, daß Kant diesen Antagonismus nicht aufgibt, sondern sie lediglich nicht mehr als im Dienste der Natur handelnd betrachtet. Die Autonomie des Handelns erhält vielmehr einen um so höheren ethischen Wert, je mehr die Überwindung des Widerstands betont wird.

**) S. unten S. 201; 353 ff.; 356.

der Wirklichkeit entsprechen. Die Frage wäre überhaupt unnötig, wenn der Rationalismus mit seiner Identifizierung des Logischen und Realen Recht hätte, wenn die Wirklichkeit aus bloßen Begriffen ohne Anschauung zu erkennen wäre. Aber mit dieser Annahme ist der Rationalismus im Irrtum, wie Kant schon in jener tiefeinschneidenden Untersuchung über den Begriff der negativen Größen nachgewiesen hatte. Weder fällt der logische Grund mit dem Realgrund zusammen, noch die logische Opposition mit der Realopposition. Die logische Analyse stellt nur die Beziehungen zwischen den Begriffen selbst fest, aber sie beweist nichts für die Existenz der Außenwelt. Der Satz des Widerspruchs, die Grundlage der formalen Logik und des Rationalismus, ist also kein synthetisches, schöpferisches Prinzip.

Noch weniger aber kann die absolute Verneinung erkenntnis-theoretischen Wert besitzen, da sie überhaupt nur eine an sich inhaltslose Denkbestimmung ist. Den Beweis, daß ein absoluter Mangel des Realen in der Erfahrung unmöglich sei, erbringt Kant in der transzendentalen Analytik.*) Der Grund ist, daß jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad hat, daß „zwischen der Realität und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade stattfindet", und daß also keine Erfahrung möglich ist, „die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung bewiese."

Die logische Verneinung entspringt also lediglich der begrifflichen Abstraktion und kann nicht zur gegenständlichen Erkenntnis beitragen. An ihre Stelle muß diejenige Opposition treten, die nicht von dem Verneinten, sondern von dem Anders-Seienden ausgeht. Diese reale Opposition ist ein Beziehungsbegriff, durch welchen aus einem Ganzen zwei Objekte, die möglichst wenig mit einander gemeinsam haben, ausgeschieden und gegenüber gestellt werden. Der konträre Gegensatz (schwarz—weiß, anziehen—abstoßen) bezeichnet

*) Kritik der reinen Vernunft I, 205 ff. (ed. Kirchmann). Im allgemeinen vgl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, 146 ff., über die Verneinung.

also im Grunde nur die extremen Punkte innerhalb einer und derselben Kategorie; er negiert jedoch nichts, sondern faßt die entgegenstehenden Objekte als wirkliche Dinge mit positivem Inhalt auf.

Wir kommen nunmehr wieder auf die Frage nach dem Zusammenhang der Polaritätslehre mit dem transzendentalen Problem zurück. Hatte das rationalistische Denken die Wirklichkeit aus Begriffen zu konstruieren versucht und die sinnliche Erkenntnis als eine niedere Stufe hingestellt, so brachte Kant die sinnliche Anschauung als gleichberechtigtes Element wieder zu Ehren. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer." Aber freilich kann diese Art der Erkenntnis nur apriorische Gültigkeit beanspruchen unter der Voraussetzung, daß wir die Anschauungs- und Denkformen als Funktionen des menschlichen Geistes ansehen. Auf diese Weise schlägt Kant den Rationalismus aus dem Felde, ohne anderseits dem Sensualismus oder Skeptizismus zu verfallen. Mag sich die Realrepugnanz, das Gegeneinanderwirken positiver Kräfte auch dem logischen Satz vom Widerspruch nicht fügen, weil dieser lediglich dem begrifflichen Denken entspringt, so bleibt jener Antagonismus gleichwohl eine wesentliche Eigenschaft des Geschehens, — aber wir dürfen nicht vergessen, daß auch diese, wie alle Vorstellungsformen in unsrer Organisation begründet sind, und daß ihr Produkt nur als eine Welt der Erscheinungen gelten darf. Auch das Prinzip des realen Gegensatzes gewinnt nur auf dem Boden des Phänomenalismus gegenständliche Bedeutung.

Indem Kant diese Anschauungsweise in die Naturphilosophie einführte, nahm er die früheren Theorien eines realen Kräfteantagonismus wieder auf, um ihnen eine klarere Fassung und festere Grundlage zu geben. Er machte damit alle ferneren Versuche unmöglich, die vom menschlichen Standpunkte nicht erwünschten Unlustqualitäten auf rein begrifflichem Wege als negativ zu bestimmen und sie den positiven Werten gegenüberzustellen. Es gibt nur einen einzigen Prozeß des Werdens, der jedoch vielerlei Erscheinungsformen annimmt;

unter diesen fallen uns diejenigen besonders auf, die am meisten von einander abstehen, und wir nennen sie Gegensätze. Es mag eine Folge unsrer groben geistigen Organisation oder unserer Neigung zum Schematisieren sein, daß wir das Anders-Seiende als Gegensatz auffassen und schließlich zu der Ansicht gelangen, als ob die Veränderung in Gegensätzen vor sich gehe. Tatsächlich ist es immer eine und dieselbe Substanz, welche die verschiedenen Erscheinungsformen oder Stadien durchläuft und als Wärme oder Kälte, als Anziehung oder Abstoßung empfunden wird.*)

Auf diese Weise bereitet Kant die monistische Fassung der Gegensatzlehre vor, die später in den magnetischen und elektrischen Phänomenen ihre passendste Analogie erblickte und zur Polaritätslehre wurde. So sehr sich der vorsichtige Denker hütete, seine Lehre zu verallgemeinern, so lange ihm noch sichere Daten fehlten, so ist doch sein ganzes Denken, wie im vorliegenden Kapitel gezeigt worden, von der Idee der Realrepugnanz beherrscht, nach welcher alles Geschehen als ein Spiel von wechselnden Äußerungen einer und derselben konstanten Kraftsumme aufzufassen ist. Die logische Negation der Unlustelemente leistet nichts zur Erkenntnis der Wirklichkeit; eine solche ist nur möglich, wenn alle Wirkformen gleichmäßig berücksichtigt werden, und wenn die notwendige und reale Existenz der sogen. negativen Elemente bei dem Abschluß der Gesamtrechnung zur vollen Geltung gelangt.

Die erschöpfende Ausnutzung der Idee des Antagonismus blieb der nächsten Generation vorbehalten, nachdem die rationalistische Weltansicht auch auf anderen Gebieten erschüttert war. An der Schwelle dieses Zeitalters erhebt sich als der mächtigste Vorkämpfer der dynamischen Gegenbewegung die Gestalt Herders.

---

*) Vgl. Dieterich, Die Kantsche Philosophie I, 51 ff.

Sechstes Kapitel.

Der Pandynamismus Herders und sein Begriff des Kräftemaximums.

1. Einführung. Kant und Herder.

Kant ist der Begründer einer dynamischen Naturphilosophie, Herders Denkweise ruht auf einem durchgehenden Pandynamismus und doch standen sich diese beiden Männer zur Zeit ihrer beiderseitigen größten Reife verständnislos gegenüber. Die Erklärung dieser Tatsache wird sich im Verlauf unserer Darlegung von selbst ergeben; indessen mögen einige vorläufige Andeutungen gerechtfertigt sein, um den wesentlichen Unterschied, nämlich das bei teilweiser Geistesverwandtschaft ganz verschiedene methodische Verfahren der beiden Denker in großen Zügen stets vor Augen zu behalten.

Seine erste Rezension von Herders Ideen schließt Kant mit den Worten: „Desto mehr ist zu wünschen, daß unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werkes .... seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und daß Philosophie, deren Besorgung mehr im Beschneiden als Treiben üppiger Schößlinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemutmaßte, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelst einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gefühle beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurf ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge“ (VI. 1, 35). In der Sprache des Kritizismus würde dieser Satz etwa lauten: „Es ist zu wünschen, daß unser geistvoller Verfasser seine dynamischen und teleologischen Prinzipien nicht im konstitutiven, sondern nur regulativen Sinne verwende, daß er nicht die Einzelheiten daraus ableite, sondern sie nur für die Bedeutung des Ganzen beurteilend und reflektierend im Auge behalte, im übrigen aber die Grenzbegriffe der mechanischen Naturerklärung nicht überschreiten möge.“ In der Tat bietet der grundlegende § 78 der Kritik der Urteilskraft den Schlüssel zum Verständnis der Streit-

frage: Kant will den Z w e c k b e g r i f f nur als Beurteilungsprinzip mit der bekannten „als—ob"-Klausel gelten lassen, während Herder das tatsächliche Geschehen daraus ableiten und begreifen möchte. Besonders verhängnisvoll mußte die teleologische Methode werden, sobald die Autonomie des Zweckbegriffs aufgehoben und statt dessen ein heteronomes oder sogar heterokosmisches Motiv in Gestalt eines übersinnlichen Reiches der göttlichen Vernunft eingeführt wurde.

In derselben Rezension der Ideen weist Kant von seinem Standpunkte mit Recht darauf hin, daß Herders Werk keine Geschichtsphilosophie enthalte, sondern — um Kants Ausführungen prägnant zu fassen — eine philosophische Geschichte. Das wäre an sich kein Vorwurf, wenn nur die Arbeitsgebiete und Probleme deutlich von einander geschieden wären. Aber Kant erblickte in Herders Methode die vollkommene Ignorierung der wichtigsten Forderungen seiner Kritik. Kant hatte sich bemüht, zunächst das Wißbare von dem Nichtwißbaren abzugrenzen, sodann die notwendigen, in unserer Organisation begründeten wissenschaftlichen Begriffe und Gesetze von den Prinzipien und Maßstäben zu sondern, die einer dogmatischen Metaphysik oder der menschlichen Reflektionstätigkeit entspringen, und endlich die einzelnen Erkenntnisgebiete nach ihren autonomen Zwecken und Zielen von einander zu scheiden. Gegen alle diese Punkte hatte Herder gefehlt. Er hatte religiöse und ästhetische Begriffe mit rein theoretisch-wissenschaftlichen vermengt und die Natur- wie Menschengeschichte als Auswirkung eines göttlichen Zweckes dargestellt, so daß die beständige Vermischung und Kreuzung des kausalen und teleologischen Gesichtspunktes eine reine Erkenntnis des dem Menschengeist Zugänglichen unmöglich machten.

Gerade in diesen Kantischen Forderungen des begriffsmäßigen Denkens und einer vollkommen getrennten Behandlung der einzelnen Wissenschaften sah H e r d e r von seinem Standpunkte aus das Unbefriedigende von Kants Methode; nicht nur drohten die Lebensgebiete ganz auseinanderzufallen, sondern es sollte auch der Reichtum der intuitiven Erfahrung und des Gemütslebens preisgegeben werden zu Gunsten einer

dürftigen Verstandeskultur und eines öden begrifflichen Schematismus. Hiergegen stellte Herder seine eigene Hauptforderung: Erkenntnis des Naturzusammenhangs aus der Einheit des seelischen Erlebnisses. Indem Herder dieser Forderung Ausdruck gab und sie in die Tat umzusetzen trachtete, erneuerte er den Panpsychismus der Renaissance und wurde seinerseits der Vorläufer der romantischen Naturphilosophie. Auf das Verhältnis dieser Geistesrichtung zur kantischen fällt noch mehr Licht durch eine Prüfung des dynamischen Grundelements, das beiden gemeinsam ist. Die Verschiedenheit liegt offen zu Tage: Kants Dynamismus ist ein physikalischer und soll lediglich eine Erklärung der Materie als Raumerfüllung, der Geschichte als eines zeitlichen Prozesses bieten und zwar in beiden Fällen vermittelst der Idee des Kräfteantagonismus; diese dynamische Erklärung betrifft aber nur den allgemeinen Ursprung und Sinn des Geschehens, während die empirischen Tatsachen nur als gesetzlich-mechanischer Zusammenhang zu begreifen sind. Herders Pandynamismus zeigt dagegen ausgesprochene vitalistische Färbung und wird zu einem durchgreifenden Erklärungsprinzip für alle Vorgänge des natürlichen und geschichtlichen Werdens; sogar die Mechanik im engeren Sinne soll vergeistigt werden.

Die Methode aber, vermittelst welcher Herder solche Beseelung im ganzen und einzelnen zu erreichen strebt, ist nicht die begriffliche Analyse, sondern die „geniale Anschauung," die synthetische Apperzeption des Ganzen. Wir begegnen hier abermals jener für alle dynamischen Gedankensysteme so charakteristischen Forderung des synthetischen Blicks, des intuitiven Denkens, und das Zeitalter, dem Herder die Aufgaben vorzeichnete, hat gerade auf diese Forderung den allergrößten Nachdruck gelegt.*) Kant beschreibt den Eindruck, den Herders Denkweise auf ihn macht mit den folgenden Worten: „Es ist, als ob sein Genie nicht etwa bloß die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und

*) S. hierüber Dilthey, Leben Schleiermachers S. 163—182; ferner unten S. 208.

Künste sammelte, ... sondern als verwandelte er sie (um ihm den Ausdruck abzuborgen) nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine spezifische Denkungsart .... Daher möchte wohl, was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heißt, etwas ganz Anderes sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht; nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender, vielumfassender Blick, eine in Auffindungen von Analogien fertige Sagazität, im Gebrauch derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen ...“ (VI. 1, 23). Herders Methode ist mit anderen Worten ein Analogieschluß im großartigsten Maßstabe, eine Konstruktion der Welt nach Analogie des menschlichen Organismus, ein Parallelisieren des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos. Schon in dieser Hinsicht ist der Zusammenhang Herders mit der Gedankenrichtung der Renaissance unverkennbar.

Auf den Unterschied in der Methode bei Herder und Kant weist auch der verschiedene Ausgangspunkt ihres Denkens schon hin: Kant begann als Mathematiker und Physiker, Herder fühlte sich von vornherein mehr von den Äußerungen des organischen Lebens angezogen und benutzt auch später die physikalischen Gesetze nur zu Analogien und Vergleichen. Wiederum aber erklärt dieses vorwiegende Interesse an der organischen Natur Herders Verlangen, einen einheitlichen Zusammenhang im Weltganzen zu entdecken. Wenn Kant die sittliche und sinnliche Welt, und innerhalb der letzteren wieder die organische und unorganische Welt scheidet, so will Herder den Begriff des Organischen möglichst erweitern und nur ein einziges Ganze anerkennen, das von einer einzigen sittlichen Zweckordnung durchwaltet ist. Seine einheitliche innere Erfahrung bürgt ihm dafür, daß auch die Außenwelt einem einzigen durchgehenden Lebensgesetz unterworfen sein muß.

Herders philosophische Grundrichtung ist, wie erwähnt, nicht nur Ausfluß seiner Individualität, sondern steht im Zusammenhang mit der großen pandynamischen Bewegung, die das Zeitalter der Romantik vorbereitete. Wie der Pandynamismus des 16. Jahrhunderts auf die naturfeindliche Scholastik des Mittelalters reagierte, so wirkt der Vitalismus der romantischen Naturphilosophie gegen die mechanistische Denkweise des 17. und 18. Jahrhunderts. Aber die ältere Bewegung kann sich an Intensität mit der jüngeren nicht vergleichen. Damals war das theoretische Wissen so lückenhaft und vage, daß das Suchen nach allgemeineren Werten sich nur zu oft in Phantasterei und Magie verlor. Nachdem aber die heilsame Wendung zur analytischen Arbeit im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts eine Menge empirischer Tatsachen herbeigeschafft hatte, konnte die darauf folgende abermalige Reaktion mit größerer Sicherheit eine synthetische Konstruktion des Weltbildes wagen. Kant nimmt in dieser Bewegung eine eigentümliche Mittelstellung ein, indem er die dynamischen Prinzipien als richtunggebend anerkennt, für die Einzelforschung dagegen eine streng kausalmechanische Behandlung verlangt. Herder wurzelt mit seinem ganzen Denken und Fühlen in der dynamischen Anschauungsweise und ist einer der vielseitigsten und fruchtbarsten Geister, die diese Richtung hervorgebracht hat.

Die dynamische Strömung läßt sich in ihrer Breite erst würdigen, wenn sie zu der gleichzeitigen ästhetischen und literarischen Revolution in Beziehung gesetzt wird. Gerade die wichtigsten Forderungen und Bestrebungen der Sturm- und Drangepoche beweisen aufs deutlichste, daß diese Bewegung nur eine spezifische Phase der allgemeinen dynamischen Reaktion gegen den an Begriffe und Regeln gebundenen Rationalismus bildet; das Recht des Genies, worauf die Sturm- und Drang-Geister pochen, besteht in der synthetischen Anschauung eines Ganzen und in der freien Reproduktion des durch lebendige Einfühlung gewonnenen subjektiven Bildes in Form des Kunstwerkes. „Man ging von der Bildung der Begriffe auf die elementarsten Operationen

der menschlichen Seele zurück. Der anschauende, seines Körpers und seiner Sinnesenergie ganz mächtige, in seinen Empfindungen sich ganz frei bewegende Mensch erschien nun als der wahre Stoff für die Ausbildung eines höheren Lebensideales" (Dilthey a. a. O., S. 163). Wie die Psychologie besonders bei Herder das Gefühl als ursprüngliche Seelenkraft in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, so erkennt auch der Dichter jener Zeit nur das G e f ü h l und die innere Erfahrung als echte Kriterien in Kunst und Leben an. Die innigere Einfühlung in die umgebende Welt ruft ein erhöhtes Lebensgefühl, einen intensiveren Drang nach Betätigung der sinnlichen und geistigen Energien hervor, und dieser Drang spiegelt sich in der Steigerung der poetischen Ausdrucksmittel, in den Kraftwörtern der Sturm- und Drang-Zeit. In dem Maße aber, wie sich der Mensch dieser Kraftentfaltung seines eigenen Selbst und des Zusammenwirkens der seelischen Grundfunktionen bewußt wird, so gilt ihm dies ursprüngliche Erleben, das geistige Schauen und das geniale Aperçu als die einzige des neuen Zeitalters würdige Methode, sowohl für die Schöpfungen der Kunst, wie für das wissenschaftliche Denken. „Schädlicher als Beispiele sind dem Genius Prinzipien. Vor ihm mögen einzelne Menschen einzelne Teile bearbeitet haben, er ist der Erste, aus dessen Seele die Teile, in e i n ewiges Ganzes zusammengewachsen, hervortreten. Aber Schule und Prinzipium fesselt alle Kraft der Erkenntnis und Tätigkeit," — so ruft der junge G o e t h e in dem Hymnus auf die gotische Baukunst aus, einer der glänzendsten Urkunden dieses intuitiven Erkennens, das für Kunst wie Natur einzig den Maßstab eines „zum Ganzen zweckenden" Organismus anlegt.

Der Gegensatz zwischen K a n t und H e r d e r ist mit Recht als ein historischer und prinzipieller bezeichnet worden. Allerdings ist nicht zu vergessen, daß Kant zumal als Naturphilosoph selbst der neuen Generation angehört, daß sich seine Opposition nicht gegen den dynamischen Grundgedanken richtet sondern gegen die unkritische und schrankenlose Anwendung desselben und gegen die Vermischung der obersten Prinzipien. Er kehrte den mechanistischen Gesichtspunkt und die streng

begriffliche Analyse absichtlich gegen Herder vor, um die Gefahren der Herderschen Methode möglichst grell zu beleuchten. Nur deshalb erscheint der Gegensatz zwischen den beiden Männern hier in solcher Zuspitzung, indem gleichsam im Hintergrund die uralte Fehde zwischen mechanistischer und dynamischer Anschauungsweise zum Austrag kommt. Die Entscheidung in dieser Streitfrage kann daher auch nur von einer höheren Warte aus gefällt werden, und zwar liegt es nahe, von der Verschiedenheit der Arbeitsgebiete auszugehen, die sich je nach Anlage und Zielen bald der einen, bald der anderen Methode mit größerem Vorteil bedienen werden. Für das streng wissenschaftliche Denken ist Kants Forderung im allgemeinen aufrecht zu erhalten. Doch bietet schon hier der Unterschied zwischen der organischen und unorganischen Welt Gelegenheit zu Einschränkungen und Annäherungen an den Herderschen Standpunkt; der biologische Monismus kann auf organischem Gebiet der echten Teleologie ebensowenig entbehren, wie die Typenlehre der geistigen Anschauung, und Kant selbst ließ an der bekannten Stelle der Urteilskraft (§ 80) für eine einheitliche evolutionistische Behandlung des Naturganzen eine Möglichkeit offen. Ebenso berechtigt ist Herders Auffassung der Menschengeschichte als eines Prozesses, dessen Gesamtplan im Wandel der historischen Formen nur dem synthetischen Blicke erfaßbar ist. Herder ist daher durch sein Vermögen des Einlebens in die verschiedensten Äußerungen der Volksseele und in die bunte Mannigfaltigkeit der Kulturformen seinem Gegner weit überlegen, dessen strenge Scheidung der Lebensgebiete und schroffe Hervorkehrung des Freiheitsbegriffes ihm ein Anschmiegen an die wechselnden Gestaltungen und Stadien des Kulturgedankens bedeutend erschwerte. Was das Ziel der Geschichte betrifft, so gelangt Kant freilich zu einer weit tieferen Auffassung, als Herder, dem seine teleologische Befangenheit von vornherein im Wege stand.

Herders Methode kommt jedoch am besten zur Geltung, sobald die Phantasietätigkeit in ihre Rechte tritt. Wenn vollends die künstlerische Betrachtung des Geschehens,

die Konstruktion des Weltbildes im Sinne des ästhetischen Pantheismus als Aufgabe gefaßt wird, erweist sich die Forderung der genialen Synthese als durchaus fruchtbar, — auch hier natürlich mit Ausschluß der rein transzendenten Elemente und unechten Teleologie. Dieser letztere Fehler Herders ist es auch ohne Zweifel, der Kants energische Abwehr veranlaßte. Was die Rechte des Genies betrifft, so entfernt sich Kant keineswegs so weit von Herder und Goethe, als oft angenommen wird. Es hat sich neuerdings herausgestellt, daß Kant theoretisch schon sehr früh das Wesen des intuitiven Vermögens und des künstlerischen Schaffens als einer schöpferischen Naturkraft erkannte, daß er sich aber durch die exzentrischen Ausschreitungen der Sturm- und Drangzeit von dieser Richtung abgestoßen fühlte und um so mehr die Forderungen der Selbstzucht und Korrektheit betonen zu müssen glaubte.*) Tatsächlich stimmt Kant im letzten Grunde mit Goethes Anschauung von der Kunst als einer gesteigerten Natur so vollkommen überein, daß mit Recht gesagt worden ist, „er konstruiert den Begriff der Goetheschen Dichtung.“**) So hat die eigentümliche Kompliziertheit von Kants Begriffssystem und die Abneigung beider Männer gegen gewisse extreme Richtungen ihrer Zeit — der Geniemenschen auf der einen, der „Kantianer“ auf der andern Seite — viel zur Verbreiterung einer Kluft beigetragen, über die in Wahrheit manche Brücken hin- und herführten.***)

2. Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele.

Keine Schrift eignet sich so zur Einführung in den Pandynamismus Herders als die Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, die nicht nur, nach seinen eigenen Worten „auf eine ganze Welt von Ideen und Sachen

*) Vgl. das gründliche und reichhaltige Werk von O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen 1901; besonders S. 312; 334; 355; 387 u. s. f.

**) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. II, 171.

***) Vgl. Kühnemann, Herder und Kant. Kantstudien 9, 259.

wirkt," sondern die Wurzeln von Herders Gedankensystem bloßlegt. Die im Verlauf unserer Untersuchung vielerörterten typischen Begriffe, Vorstellungen und Forderungen der dynamischen Anschauungsweise kommen hier abermals zum Vorschein, und zwar in intensivster Form und unter Benutzung der fortgeschrittenen wissenschaftlichen Forschung des 18. Jahrhunderts. Die Schrift behandelt eins der Hauptprobleme dieses Zeitalters, das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, — ein Problem, das erst in der klassischen Ästhetik seine harmonische Lösung finden sollte.*) Herder wirft sich ganz auf die Seite des Sensualismus und erhebt einen glühenden Protest gegen die mechanisierende Tendenz des Rationalismus, gegen die Alleinherrschaft des Verstandes und gegen die Verkürzung der Rechte des Gefühls, der wichtigsten aller seelischen Funktionen. „Die Innigkeit, Tiefe und Ausbreitung, mit der wir Leidenschaft empfangen, verarbeiten und fortpflanzen, macht uns zu den flachen oder tiefen Gefäßen, die wir sind. Oft liegen unter dem Zwerchfell Ursachen, die wir sehr unrichtig und mühsam im Kopf suchen; der Gedanke kann dahin nicht kommen, wenn nicht die Empfindung vorher an ihrem Ort war. Wiefern wir an dem, was uns umgibt, teilnehmen, wie tief Liebe und Haß, Ekel und Abscheu, Verdruß und Wollust ihre Wurzeln in uns schlagen, das stimmt das Saitenspiel unserer Gedanken, das macht uns zu den Menschen, die wir sind" (Werke, ed. Suphan 8, 179). Die im Gefühl wurzelnde innere Erfahrung ist der Maßstab, mit dem Herder alles wertet, und der ihm die Analogie liefert zum Verständnis des ganzen Weltbaues. Der fühlende und sich einfühlende Mensch wird das Prototyp der Schöpfung, die Kräfte, die in ihm wirksam sind, müssen auch die Welt selbst durchdringen. Diese uralte echt dynamische Vorstellung kleidet Herder in ein modernes Gewand, und zwar unter Benutzung von Hallers Physiologie; er findet das dynamische Prinzip in dem Reiz, der sich zunächst in der Muskelkontraktion äußert und weiterhin das Symbol des empfindenden und beseelten Natur-

*) S. unten S. 415 ff.

gebildes wird.*) „Tiefer können wir wohl die Empfindung in ihrem Werden nicht hinabbegleiten, als zu dem sonderbaren Phänomen, das Haller „Reiz" genannt hat. Das gereizte Fäserchen zieht sich zusammen und breitet sich wieder aus; vielleicht ein Stamen, das erste glimmende Fünklein zur Empfindung, zu dem sich die tote Materie durch viele Gänge und Stufen des Mechanismus und der Organisation hinaufgeläutert" (8, 171).

Der Reiz bildet den Schlüssel zu dem menschlichen Organismus, der in allen seinen Äußerungen das Wirken dieser Grundkraft verrät, und eben darum eine dynamische Einheit bildet. Alle Seelenkräfte bedingen sich gegenseitig und sind mit nichten von einander zu trennen. „Totalität" ist die Losung. „Der innere Mensch mit allen seinen dunklen Kräften, Reizen und Trieben ist nur Einer. Alle Leidenschaften, ums Herz gelagert, und mancherlei Werkzeuge regend, hangen durch unsichtbare Bande zusammen und schlagen Wurzel im feinsten Bau unserer beseelten Fibern" (8, 178). Nur durch das Zusammenwirken aller Kräfte, nicht durch die bloße Vorstellungskraft der Monade stellt der Mensch eine Beziehung her zwischen sich und der Außenwelt. „Ein Gedanke und Flammenstrom gießt sich vom Kopf zum Herzen. Ein Reiz, eine Empfindung und es blitzt Gedanke, es wird Wille, Entwurf, Tat, Handlung: alles durch einen und denselben Boten" (8, 191). Von hier aus findet Herder den Übergang zu dem Reichtum der Assimilierungsarten, die wir mit den verschiedensten Namen als Gedächtnis, Einbildung, Witz u. s. w. kennzeichnen (8, 195), wie anderseits zu den individuellen und nationellen Verschiedenheiten, zu den historischen Formen von „Menschenempfindung und Menschendenkart" (8, 207 ff.). Die „Dynamik menschlicher Seelen" d. h. die spontane Kraft der Einfühlung, und die sie bedingenden äußeren Lebensverhältnisse — diese beiden Faktoren bestimmen den Kulturprozeß; die bewegte Außenwelt reizt das bewegte Innenleben und ver-

*) Vgl. R. Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik. Würzburg 1892. S. 303 ff.

setzt es in sympathetisches Mitschwingen. So wird die alte dynamische Grundformel von dem Ineinandergreifen der seelischen Kräfte und dem Sympathieverhältnis zwischen dem Menschen und seiner Umgebung abermals fruchtbar und durch die Einführung des Reizbegriffes weit exakter begründet, als es die Renaissance vermochte.

Wie aber regelt sich dies leidenschaftliche Mitfühlen, die Reaktion auf den Reiz, mit einem Worte, die Bewegung der Seele? Nach dem gleichen Gesetz, das die Himmelsbewegungen selbst und alles Geschehen regelt und überall auf W i r k u n g eine G e g e n w i r k u n g, auf Bewegung eine Gegenwirkung folgen läßt. Damit erneuert Herder auch die andere typische Formel des Dynamismus, die Vorstellung des Geschehens als einer Wirkung realer entgegengesetzter Kräfte, und er zeigt gleich zu Anfang seiner Abhandlung, wie sich dieses Wechselspiel der Bewegung im Seelenleben äußert. Wenn das Innenleben des Ichs und der von außen kommende Reiz die beiden Grundformen des Lebensprozesses sind, so entspricht ihr gegenseitiges Verhältnis dem Grundgesetz der Materie überhaupt: dem Wechsel zwischen Abstoßung und Anziehung: „Wenn wir uns wohl befinden, ist unsere Brust weit, das Herz schlägt gesund, jede Fiber verrichtet ihr Amt im Spiele. Da fährt S c h r e c k e n auf uns zu; und siehe, als erste Bewegung, noch ohne Gedanken von Furcht und Widerstand, tritt unser reizbares Ich auf seinen Mittelpunkt zurück, das Blut zum Herzen, die Fiber, selbst das Haar, starrt empor; gleichsam ein organischer Bote zur Gegenwehr . . .“*) „Noch also in den verflochtensten Empfindungen und Leidenschaften unsrer so zusammengesetzten Maschine wird das e i n e Gesetz sichtbar, das die kleine Fiber mit ihrem glimmenden Fünklein vom Reize regte, nämlich: S c h m e r z, Berührung eines Fremden z i e h t z u s a m m e n: da sammelt sich die Kraft, vermehrt sich zum Widerstande und stellt sich wieder her. Wohlsein und liebliche Wärme b r e i t e t a u s, macht Ruhe,

*) Herder benutzt hier B u r k e s physiologische Theorie des Erhabenen und Schönen. Genaueres über das Verhältnis zwischen Burke und Herder s. unten S. 176; vgl. auch hinsichtl. des Telesius oben S. 67.

sanften Genuß und Auflösung. Was in der toten Natur Ausbreitung und Zurückziehung, Wärme und Kälte ist, das scheinen hier diese dunkeln Stamina des Reizes zur Empfindung: eine Ebbe und Flut, in der sich, wie das Weltall, so die ganze empfindende Natur der Menschen, Tiere und wo sie sich weiter hinab erstreckte, bewegt und regt . . . .“ „Zum Empfangen und Geben ist der Mensch geschaffen, zu Wirksamkeit und Freude, zum Tun und Leiden. Im Wohlsein saugt sein Körper, und duftet, empfängt leicht und wird ihm leicht zu geben: die Natur tut ihm, er der Natur sanfte Gewalt an. In dieser Anziehung und Ausbreitung, Tätigkeit und Ruhe liegt Gesundheit und Glück des Lebens“ (8, 172 ff.). Des weiteren bedient sich Herder hier des später bei Goethe so beliebten Gleichnisses der Systole und Diastole, des Aus- und Einatmens bei geregelter Herztätigkeit. „Zu meinem Zwecke betrachte ich das Atemholen als den harmonischen Takt, mit dem die Natur unsere Maschine schwingen und mit Lebensgeist anhauchen wollte. So ist sie, bis auf die feinsten Werkzeuge der Empfindungen und Gedanken in ewiger Anstrengung und Erholung, alles arbeitet, wie jene Steine, zur Leier Amphions . . Wie jede Pulsader schlägt, wie nur durch Zusammenziehung das Herz Kraft bekommt, den Lebensstrom ausbreitend fortzuschießen, so muß auch von außen der Lufthauch kommen, es in Modulationen zu erquicken und zu beleben. Alles scheint nach einerlei Gesetzen geordnet“ (8, 174).*)

3. Herders Geschichtsphilosophie.

a. Das Problem. Verhältnis zu anderen Denkern.

Nach dieser einleitenden Skizze zur Orientierung über Herders Pandynamismus im Verhältnis zu Kant und in seiner allgemeinen Anlage, greifen wir nunmehr auf unser Haupt-

*) Herder zitiert bei dieser Gelegenheit das persische Gebet des Sadi, das in Goethes Übersetzung beginnt: „Im Atemholen sind zweierlei Gnaden“ (Divan, Werke 4, 10); über die typische Verwendung dieses Gleichnisses bei Goethe s. unten S. 326 ff.

thema, die Gegensatzlehre zurück und untersuchen die besondere Form, welche die Idee des Kräfteantagonismus bei Herder angenommen hat. Überblickt man die Lebensarbeit dieses Mannes, so läßt sich das treibende Motiv in ihr nicht verkennen: er will die Geschichte der Menschheit in allen ihren Kulturäußerungen als einen natürlichen einheitlich aufsteigenden Bildungsprozeß begreifen und als Offenbarung der Gottheit andächtig bewundern. Welches sind die Gesetze dieses Geschehens? Wie lösen sich die Widersprüche zwischen den aufwärts- und abwärtsstrebenden Trieben im Menschen, zwischen der Kultur und ihren häßlichen Begleiterscheinungen, — solche und ähnliche Fragen sind es, die sich zugleich mit der Hauptaufgabe Herder aufdrängen mußten. Aber die geschichtsphilosophischen Probleme klärten sich erst im Laufe der Zeit aus dem gärenden Gedankenchaos ab, das in dem Geist des jungen Herder auf- und abwogte, und es verlohnt sich wohl, die Entstehung und Umbildung der leitenden Begriffe etwas genauer zu verfolgen, ehe wir an die Hauptwerke herantreten.

Da findet sich zunächst in dem denkwürdigen Reisetagebuch von 1769 eine kurze, aber als Symptom bemerkenswerte Äußerung über das Gesetz, welches das Leben der Völker möglicherweise bestimmt: „Gesetze der Welt; Gesetze der Körper; Gesetze menschlicher und tierischer Naturen: euch will ich in der Dunkelheit meines Labyrinthes zu Hilfe nehmen, wie Gesetze für Nationen zu schaffen sind, daß sie so wie ihr gelten, wirksam werden, glücklich machen, ihr Ziel erreichen! Gesetze der Körper zuerst; denn sie sind die bekanntesten. Anziehung und Zurückstoßung! ich kann sie nicht erklären, ich bemerke sie aber.*) Sie haben wahrscheinlich den Körper gebildet; sie erhalten ihn; sie sind sein Wesen, seine Natur: was weiß ich? Gesetze also der Anziehung und

*) In einem der Entwürfe zur „Plastik" wünscht sich H., daß man dahin gelangen möchte, die magnetische Kraft fühlbar zu machen. „Der Magnet würde uns alsdann den ganzen Bau der Welt erklären. Anziehung und Zurückstoßung sind Namen der Gefühle; dann wüßten wir, was sie wären; jetzt sind sie abstrakte Wörter, Nichts" (8, 99).

Zurückstoßung für eine Nation zu geben, die so natürlich ihrem Wesen sind, die eben diese Nation ursprünglich so gebildet, sie so erhalten haben, als jene Gesetze den Körper, das ist wahre Gesetzgebung" (4, 469). Die Stelle ist unter unmittelbarem Eindruck der Lektüre Montesquieu's entstanden: Wenn der gesetzliche Zustand eines Volkes durch natürliche Faktoren bedingt ist, dann sind die letzteren vielleicht in ähnlicher Weise wirksam, wie die Kräfte, die die Körper darstellen. Über diese Analogie kommt Herder zunächst nicht hinaus*), und doch liegt schon hier das Problem angedeutet, mit dem er sich später notwendig auseinander setzen mußte: das Verhältnis der vorwärtsstrebenden und der hemmenden Kräfte im Leben der Völker wie auch des Einzelnen. Welches sind die beiden Grundkräfte, die das staatliche Leben erhalten und von denen eine Naturgeschichte der Gesetze und Regierungen auszugehen hätte? In dieser Fragestellung geht Herder über Montesquieu hinaus, der lediglich eine Reihe von Verfassungstypen angenommen hatte und ihre historische wie psychologische Berechtigung aufzeigte. Aber Herder wollte ein durchgehendes Prinzip finden, das ihn durch alle Jahrhunderte leiten und alle Kulturformen zu erklären vermöge.

Indem Herder dieses Problem angriff, mußte er zu den Männern Stellung nehmen, die in der Geschichts- und Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts eine führende Rolle spielten, zu Kant, Rousseau und der englisch-schottischen Richtung. Was den Königsberger Denker anbetrifft, so sind zwei Epochen einer Berührung zu unterscheiden: eine frühere, Herders Studentenzeit umfassend, und eine spätere, die mit der wissenschaftlichen Kontroverse (seit 1784) parallel läuft. Auf die letztere Epoche ist später zurückzukommen (unten S. 146). Jedenfalls ist die erstere von weit größerer Bedeutung, denn abgesehen davon, daß

*) Betrachtungen über die universelle Bedeutung der Gravitation oder Zentralkraft für Himmel und Erde, Gott und Mensch, bietet auch der kleine Entwurf „Grundsätze der Philosophie" aus der Frühzeit (32, 227 ff.).

Herder durch seinen Lehrer über Rousseau und Hume genauer unterrichtet wurde, so versetzten ihn die physikalischen und kosmogonischen Vorträge Kants mitten in den Kampf zwischen der mechanischen und dynamischen Anschauungsweise. Er wurde ohne Zweifel bei dieser Gelegenheit auch mit der neuen Definition der Materie bekannt, die er in der oben angeführten Stelle als Analogie für eine dynamische Auffassung der Geschichte nutzbar zu machen sucht. Auch Kants Anthropologie und Gesellschaftslehre, die ihrerseits wieder Rousseausche Elemente verarbeitet hatte, mag auf Herder gewirkt haben; eine eigentliche Theorie der Geschichte hatte Kant damals jedoch nicht entwickelt und sein Haupteinfluß wird daher in der physikalischen Richtung liegen.*) Die dynamische Erklärung der Materie ist Herder zeitlebens eine willkommene Analogie und Bestätigung für die Auffassung der Geschichte als eines antagonistischen Werdeprozesses geblieben.

Die Einwirkung Rousseaus auf Herder kann an dieser Stelle nicht im einzelnen abgeschätzt werden; nach der Gemütsseite und für die dynamische Grundanschauung ist sie von größter Bedeutung, für die eigentliche Geschichtsphilosophie dagegen nicht allzuhoch anzuschlagen.**) Gemeinsam ist den beiden Kulturphilosophen, daß sie ursprünglich in einem vollkommenen Eudämonismus befangen sind und dem Einzelwesen seinen Anteil an der Glückseligkeit sichern wollen. Dagegen stimmten sie von vornherein nicht in dem Begriffe der Perfektibilität oder Kulturfähigkeit überein. Rousseau sah darin eine verhängnisvolle Anlage, die im

*) Herder gesteht selbst ein, daß er an Kants Vorträgen über Astronomie, physische Geographie etc. mehr Gefallen gefunden habe als an dessen Metaphysik. Vgl. Haym, Herder I, 33; hinsichtlich der Abhängigkeit des jungen Herder von Kant I, 39 ff. — Die Analogie zwischen dem physikalischen Gesetz der Gravitation und dem gesellschaftlichen Bedürfnis der Menschen kannte Herder vermutlich auch aus Kants „Träumen eines Geistersehers" (s. oben S. 109).

**) Über Herders Verhältnis zu Rousseau vgl. Haym, Herder I, 341 ff.; R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie S. 43 ff. Th. Genthe, Der Kulturbegriff bei Herder. Diss. Jena 1902. S. 20; 25.

Urmenschen zu seinem Glück schlummere und erst durch eine Art Sündenfall plötzlich erwache und eine gleichsam latente Kraft betätige. Daß eine ursprünglich edle Anlage bei fortschreitender Entfaltung das Verderbnis des Menschengeschlechts herbeiführen solle, war eine für Herders Theodicee unmögliche Annahme; die „Anlage zur Humanität" bietet ihm vielmehr die Gewähr eines stetigen Fortschrittes und der zukünftigen Vollendung.

Überhaupt ist das Problem der Geschichtsphilosophie für Herder von vornherein ein anderes. Er will die Universalgeschichte der Menschheit in ihrer organischen Gliederung und in ihrem Zusammenhang mit der Naturgeschichte begreifen; er geht von der Idee eines harmonischen Ineinanderwirkens aller Daseinsformen und Funktionen aus. Rousseau dagegen sieht zunächst einen schneidenden Widerspruch zwischen dem Natürlichen und Geschichtlichen, zwischen Natur und Bildung: wie ist es möglich, daß der zur Kultur veranlagte Mensch, wenn er seinem Bildungstrieb folgt, in Verderbnis endigt, daß also die Perfectibilität durch ihre mißratene Frucht, die Kultur, gleichsam auf sich selbst den Verdacht eines im Keime Verderbten und Sündhaften ladet? Der junge Rousseau hatte auf diese Frage nur eine pessimistische Antwort, und malte sich das für immer entschwundene Paradies des naturgemäßen Daseins mit verlockenden Farben aus. Er wurde damit der Prophet jener leidenschaftlichen Reaktion gegen die Überkultur und das geistige Raffinement des 18. Jahrhunderts; es entspricht seiner Gesamtstimmung, wenn er das „Unmittelbare, Ursprüngliche, Totale, Freie und Einfache" hervorkehrt gegenüber dem „Abgeleiteten, Relativen, Abhängigen und Zusammengesetzten".*) Die natürliche Selbstentfaltung, die Selbstliebe steht auf allen Gebieten höher als die künstliche Einschränkung durch Dogmen und Satzungen, als die Eigenliebe, welche in der menschlichen Gesellschaft gedeiht und ihre kleinlichen Leidenschaften auf Kosten der Mitmenschen befriedigt. Erst der spätere Rousseau

*) H. Höffding, Rousseau und seine Philosophie S. 105; 109; 145.

fand in der Errichtung eines Idealstaates und in dem darin zu realisierenden Sittengesetz die Möglichkeit eines neuen, vor uns liegenden Zeitalters.*) Kant machte sich mit dieser späteren Form vertraut; Herder dagegen scheint davon kaum Notiz genommen und sein schon früh feststehendes ablehnendes Urteil über Rousseaus Kulturphilosophie später nicht revidiert zu haben. Im Gegenteil hielt er mit dem früheren Rousseau an dem Postulat der individuellen Glückseligkeit wenigstens theoretisch fest und glaubte gerade hierin mit dem Genfer gegenüber der Gattungsidee Kants übereinzustimmen.

Diese eigentümliche Verschiebung berührt indessen nicht das prinzipielle Verhältnis der beiden Männer zu einander und die Verschiedenheit ihrer eigentlichen Lebensaufgaben. Herder hat es tatsächlich in seiner Geschichtsphilosophie viel weniger mit dem Gegensatz zwischen den natürlichen, reinen Affekten und ihrer Verderbnis durch die Zivilisation zu tun, als mit dem ethischen Gegensatz zwischen den guten und bösen sowie altruistischen und egoistischen Neigungen. Er steht daher im Grunde der französischen Formulierung des Kulturproblems weit ferner als der englischen Moralphilosophie. Diese bildet neben Kant und Rousseau ein drittes, befruchtendes Element in dem Heranreifen seiner geschichtsphilosophischen Ideen. In der englischen Aufklärung hatte sich seit Bacon die Ethik der Untersuchung der Frage zugewendet, in welchem Verhältnis die beiden Grundtendenzen im Menschen, die auf das Gesamtwohl und die auf das Einzelwohl gerichteten, zu denken seien. Waren von der einen Seite (Hobbes, Mandeville) die selbstsüchtigen, von der anderen (Hume, Smith) die altruistischen Neigungen als ursprüngliche Anlage und Triebfeder des Handelns angesehen worden, so strebten Moralphilosophen wie Cumberland, Shaftesbury und Hutcheson eine harmonische Ausgleichung

*) Es ist bemerkenswert, daß Rousseau in seinen späteren Schriften sogar die natürliche Selbstentfaltung durch Selbstüberwindung ersetzt und die im Kampf erworbene Tugend (vertu) über bloße Güte (bonté) stellt. Vgl. Höffding a. a. O. S. 119. Er nähert sich auch hierin der kantischen Ethik.

an. Indem sie das Bedürfnis einer solchen Harmonie aus dem ästhetischen Gefallen an Symmetrie, Ordnung und Gleichmaß ableiteten, erneuerten sie das Renaissanceideal der vollentwickelten genialen Persönlichkeit; der Enthusiasmus des „Virtuoso" bei Shaftesbury entspricht dem „heroischen Affekt" bei Bruno, der „prudhomie" bei Charron.*) Es war vor allem Shaftesbury, der auf Herder einen außerordentlichen Einfluß gewann und ihn in seiner natürlichen Neigung zu einem ästhetischen Pantheismus bestärkte.**) Durch Kant wurde Herder auch auf Hume gelenkt; von ihm empfängt er die Überzeugung, daß „der Mensch doch einmal ein geselliges Tier ist und sein muß" (Herders Lebensbild I. 2, 297). Gleichwohl möchte er die Wichtigkeit des selbstischen Triebes nicht verkennen und ist weit davon entfernt, die Unterdrückung und Ausrottung desselben zu befürworten. Vielmehr räumt er den beiden Grundtendenzen gleiche Rechte ein und erblickt in der Harmonie zwischen den selbstischen und sozialen Affekten, welche beide naturgemäß sind, den vollkommenen Zustand.

Dieser individualethischen Anschauung entspricht Herders Geschichtsphilosophie. Wie andere Geister des 18. Jahrhunderts setzte er seinen Ehrgeiz darein, der Newton seiner Wissenschaft zu werden, ein allgemeines Weltgesetz zu finden, aus dem sich die Mannigfaltigkeit des Geschehens ableiten ließe. Der Hinweis auf die Analogie zwischen der Doppelbewegung im Weltraum und im sozialen Leben begegnet schon vor Kant vereinzelt; für Herder ist das physikalische Grundgesetz der Materie die unmittelbare Gewähr, daß auch die geistigen Bewegungen von dem gleichen Gesetz des realen Antagonismus bestimmt seien, und daß die beiden sittlichen Hauptaffekte die Komponenten des Prozesses bilden. Hobbes und andere haben Recht, wenn sie behaupten, daß die Entselbstigung allein nicht die Glückseligkeit herbeiführen könne, sondern daß die selbstsüchtigen Neigungen und Bedürfnisse ein trei-

*) Über die Verwandtschaft dieser Begriffe mit dem stoischen Ideal der Menschenwürde vgl. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. 7, 53; 76.

**) Den Einfluß Shaftesburys auf Herder untersucht Clifton Hatch, Studien zur vergleichenden Literaturgesch. I, 68 ff.

bendes Motiv in der fortschreitenden Kultur seien. Es wäre aber höchst verderblich, deshalb einem verfeinerten Egoismus das Wort zu reden. Ebensowenig ist anderseits Rousseau berechtigt, aus dem Widerspruch zwischen den gesellschaftlichen und egoistischen Neigungen zu folgern, daß der Mensch zum ursprünglichen Naturzustande zurückkehren und auf die freie Entfaltung seiner natürlichen Anlagen eine neue, reine Kultur gründen solle. Der Widerspruch löst sich, wenn man den Antagonismus zwischen den beiden bewegenden Kräften als den normalen Zustand anerkennt und die selbstischen Motive als notwendige Triebfeder des Kulturfortschrittes würdigen lernt. Das Ziel der individuellen wie allgemeinen Entwicklung besteht in dem harmonischen Ausgleich zwischen beiden Tendenzen, in der Herstellung eines Gleichgewichtszustandes oder Kulturmaximums. In einem solchen besteht die Glückseligkeit, die einesteils für den einzelnen und für jedes Stadium der Entwicklung erreichbar ist, die anderseits auch das Endziel des geistigen und sittlichen Werdegangs darstellt. Dieses Endziel ist die Humanität, die höchste Form edler Menschlichkeit, die im Ausgleich der Gegensätze errungene innere Ruhe und Teilnahme am Göttlichen, der ideale Beharrungszustand eines glücklichen, in den reinsten Werken der Liebe sich betätigenden Friedens.

In der Ausgestaltung und näheren Begründung dieser Kulturphilosophie lassen sich mehrere Stadien bei Herder unterscheiden; in dem früheren überwiegt das Interesse an dem Problem des Antagonismus, der „Kontrarietät",*) während im 3. Teil der Ideen und in den Gesprächen über Spinoza die Idee der Harmonie, das eigentliche Beharrungsgesetz in den Vordergrund tritt. Wir charakterisieren zunächst die erstere Epoche.

b. Früheres Stadium. Die Kontrarietät.

Eines der wichtigsten Zeugnisse zur Einsicht in Herders philosophischen Entwicklungsgang ist ein kleiner Aufsatz,

*) Der Ausdruck wird dem französischen Wort „contrarieté" nachgebildet sein, das Herder in der unten (S. 139 A. 1) erwähnten französischen Abhandlung vorfand.

der aus Anlaß einer Abhandlung Karl von Dalbergs geschrieben wurde; er steht in der Mitte zwischen seiner theologischen und philosophischen Epoche, er vereinigt alle Methoden Herderscher Denkarbeit und enthält schon das Programm für sein eigentliches Hauptwerk, die Darstellung der Menschheitsgeschichte als Erfüllung eines kosmischen Endzweckes.*) Aber die philosophische Grundidee ist noch in den Rahmen theologischer Sprache und Begriffe eingespannt, was allerdings z. T. wohl auf die Veranlassung des Artikels zurückzuführen ist, auf Dalbergs Abhandlung über „die Hoffart in der menschlichen Seele." Der Verfasser derselben hatte der Harmonie des Universums den im Menschen zu Tage tretenden Widerspruch gegenübergestellt, der sich in einer angeborenen Neigung zu Hoffart und Lüge äußere und — vom katholischen Standpunkt — nur durch die Gnadenmittel der Kirche zu überwinden sei. Den Widerspruch und das Laster des „Stolzes" gibt Herder zu, aber er bestreitet, daß der Widerspruch in der Schöpfung sich nur im Denken und Handeln des Menschen offenbare; vielmehr sei derselbe als Antrieb zum sittlichen Streben und zur Gewinnung des aus Kampf hervorgegangenen Friedens zu betrachten. Es ist bemerkenswert, daß Herder wiederum von dem Kantischen Begriff der Materie ausgeht und sich die „Kontrarietät" des Menschen aus demselben Gesetz der Schwere zu erklären sucht, das den ganzen Weltbau zusammenhält. „Die Materie ist ein Phänomenon von lauter Kräften, geistigen, wirksamen Kräften, die in ihrer Existenz bezirkt, gehindert sind und durch positive Kräfte und Bahnen, deren Ursachen außer ihnen liegen, bestimmt werden. Wer weiß, was die Kraft der Schwere, der Union eins ist? von welchem Grad geistiger Kraft sie für uns

*) Die Wichtigkeit des Aufsatzes betonen sowohl Julian Schmidt wie auch Haym (II, 55), ohne allerdings auf seine Bedeutung für die Gegensatzlehre einzugehen. Daß er nicht durch Dalbergs Buch „Betrachtungen über das Universum" veranlaßt wurde, wie Düntzer und Haym annehmen, sondern durch eine französisch geschriebene Abhandlung Dalbergs, wird von R. Steig nachgewiesen (Herders Werke 9, XV ff.). Für das Wort „Stolz", womit Herder das im Original stehende „orgueil" übersetzt hatte, schlug Dalberg „Hoffart" vor, weil jener „edel und wahr" sei.

das Phänomenon sei? Wir sehen indes immer, daß sie nach Stolz, d. i. ewig fortgesetztem Streben und Drücken ihrer Kraft in gerader Linie wirke, und daß der Schöpfer ihr nur nach positiven Regeln eines höheren Plans, eines Ganzen, von dem sie nichts weiß, gewisse äußere Mittelpunkte des Anziehens gesetzt habe, die die Kraft ihres Stolzes, jener grade fortlaufenden Bewegung, schwächen und eben damit einen Sonnenplan voll höherer Weisheit und Güte, Körper und Substanzen voll tieferen Lebens und Genusses bilden müssen. Die Kontrarietät des Menschen scheint mir also in dem ganzen Weltbau verbreitet. Überall zwei Kräfte, die sich einander entgegengesetzt, doch zusammenwirken müssen, und wo nur aus der Kombination und gemäßigten Wirkung beider das höhere Resultat einer weisen Güte, Ordnung, Bildung, Organisation, Leben wird. Alles Leben entspringt auf solche Weise aus Tod, aus dem Tode niedriger Leben, alle Organisation aus Zerstörung und Verwandlung geringerer Kräfte,*) alles Ganze der Ordnung und des Plans aus Licht und Schatten, aus divergenten, sich einander entgegengesetzten Kräften, wo das höhere positive Gesetz, das beide einschränkt und aufhebt, eben allein Kosmos, Welt, Plan, Ganzes, höheres Wohl, gemeinschaftliche Glückseligkeit beginnt und anstimmt. Mathematik, Physik, Chemie, Physiologie lebender Wesen sind, dünkt mich, hier überall Zeugen. — Im Menschen, dünkt mich, ist also diese Kontrarietät nur am meisten offenbar, etwa weil er das geistigste, entwickeltste Wesen unsrer Welt, Zusammendrang und Mittelpunkt unsrer Schöpfung ist" (9, 537).

Der Unterschied zwischen der Kontrarietät des Menschen und den Doppelbewegungen der Himmelskörper liegt darin, daß die Planeten in ewig gleicher, vorgeschriebener Bahn um die Sonne kreisen, während der Mensch sich dieses Gleichgewicht erkämpfen muß, nachdem er einmal von Gott abgefallen ist und dem „Ungezähmten, Selbstgenugsamen" frönen möchte. Aus dieser Knechtschaft errettet ihn die

*) Dieser Gedanke einer beständigen Verwandlung, Zerstörung und Neubildung von Organismen, der Entstehung von L e b e n aus T o d, bildet ein Hauptthema des 5. Gesprächs über Spinoza (16, 564 ff.).

Freiheit, das Vermögen, „einem positiven Gesetz Gottes, einem höheren Sonnenplan zu folgen, auch wo er das Ganze nicht übersähe, zu dem er beiträgt (welcher einzelne Planet kann's?) sondern sich mit allen ihm möglichen Kräften an seinen Gott und Vater, die Sonne zu halten, in jenem Punkt die eigne Kraft, den Stolz zu vernichten, der auf eigner Bahn immer irren will" (9, 538). Unaufhörlich wirkt dieser Prozeß des Emporsteigens durch Unterdrückung des Widersachers, immer reinere Lebensformen erzielt das im Widerspiel der Kräfte lebendig erhaltene Triebwerk seelischer Kräfte: „Unterdrückung des Stolzes und ein neuer, feinerer Stolz, der aus der Asche jenes entstand und von Neuem gedämpft werden soll. Damit stärkt sich die Kraft immer, und der überwundene Feind wird schwächer, da er doch nur immer aus der Asche eines andern entstand: bis endlich durch höhere Gnade, die jetzt Gnadenlohn ist, die Laufbahn dieses ringenden Körpers sich ganz ändert und er jetzt in höherem Maß das ist, was er einst in geringerem sein sollte und nicht blieb. Die ewigen Perihelien und Aphelien unseres Daseins sind vorüber, der ausgebrannte, gereinigte, vergeistete Körper schwebt um die Sonne in neuem höheren Plane." So wird der Widerspruch im Menschen in Wahrheit die Quelle seiner sittlichen Läuterung: „Je tieferer Fall also, je höherer Aufschwung, wenn der Mensch die überwiegende Gegenkraft, die ihm aus Gottes Vatergnade ward, ergreift. Je tiefere Leidenschaft, je mehr Energie, desto mehr Saatkorn zur Ernte, wenn die Leidenschaft durch freilich so größeren Kampf geläutert und aus dem Teufel ein brennender Seraph ward. Niemand ist hier übergangen, Niemand versäumt, er hat nur auf die Glückseligkeit Anspruch, von der er inniges Gefühl hat; die übrige ist nicht für ihn und wäre bloß Lüge, wenn sie ihm würde. Keine Himmelsseligkeit ist ohne Tugend, keine Krone ohne Kampf möglich, so wenig Brot ohne Hunger schmeckt: nur also aus der überwundenen Divergenz beider Kräfte entspringt höhere Kraft, Seligkeit, Christentum, Gottesleben . . . Alle Reinigkeit der Engel, welche kein Mensch gesehen hat, zusamt der Immutabilität alles Fortschreitens in gerader Linie ist nicht Menschenlos hienieden. es ist ein Ab-

strakt wie die Stärke der Stoiker und die Wollust der Epikuräer. Eben die Kontrarietät im Menschen ist das Siegel Gottes in unsrer Natur, der Baum der Erkenntnis Gutes und Böses in einen ewigen Baum des Lebens verwandelt" (9, 540).

Vergleicht man die Grundgedanken dieser kleinen Abhandlung mit dem 3. Teil der Ideen, der zehn Jahre später geschrieben wurde, so liegt die Ähnlichkeit auf der Hand. Nur fehlt in der früheren Schrift einerseits der Begriff des Kräftemaximums (obwohl er in einzelnen Sätzen implicite ausgesprochen ist), anderseits die natürliche Brücke von Natur zu Geist; wie im 2. Teil der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" (1776) wird der Sündenfall noch als geschichtliche Tatsache angenommen und trennt den harmonischen Naturzustand von dem selbstbewußten Emporstreben zum höheren Leben. Was aber die Idee des Kräfteantagonismus anbetrifft, so erscheint sie schon hier in derselben Gestalt, wie in den späteren Werken: sie war und blieb ein Mittel zur Verdeutlichung des sittlichen Werdeganges der Menschheit als eines aus Kampf hervorzugehenden Friedens. Denn in diesem Herausarbeiten des sittlichen, erzieherischen Gesichtspunktes liegt Herders Lösung des geschichtsphilosophischen Problems. Der Finger Gottes deutet auf das Größte, wie das Kleinste; sehen wir also irgendwo eine Disharmonie und Unordnung, so muß auch dieses Element im Plan der Schöpfung liegen. Seinen weiten, naturphilosophischen Blick bekundet Herder damit, daß er es ablehnt, die negativen Elemente lediglich als Menschenwerk und Menschenschwäche auszulegen; das war der enge theologische Standpunkt, den Dalberg repräsentiert. Vielmehr sieht er die Kontrarietät in der ganzen Schöpfung, er versucht sie mit kosmischen Grundgesetzen in Einklang zu bringen, um die Doppelnatur des Menschen in die Stufenleiter der organischen Schöpfung einfügen zu können.

Es wäre verkehrt, diese Betrachtungen Herders über die Widersprüche in der Natur auf eine Stufe mit Leibniz' Theodicee zu stellen, die in Form einer Kritik von Bayles Skeptizismus die metaphysische Vollkommenheit der Welt zu erweisen sucht. Denn Leibniz ist Rationalist, indem er das

Vollkommene als denknotwendig und das Unvollkommene als metaphysische Negation hinstellt (s. oben S. 90 f.). Auch Shaftesbury, der die beste aller Welten mit so beredter Zunge preist und die Harmonie des Ganzen so lebendig empfindet, steht noch auf demselben Boden wie Leibniz, insofern als er die reale Existenz des Übels überhaupt leugnet.*) Herder dagegen betont mit Kant und auch mit Hamann**) die Realität der Widersprüche und die Notwendigkeit des Übels im Plan der Schöpfung.***)

Das Bestreben des Harmonisierens läßt sich in mannigfacher Weise verfolgen. Immer wieder kehrt Herder zu dem Problem des „Widerspruches in der menschlichen Natur und Schöpfung" zurück und sucht die Tatsache des „Stolzes" mit dem Schöpfungsplan zu vereinbaren. Wie ließe sich dies aber besser bewerkstelligen als durch Parallelisierung mit dem Doppelwesen der Materie als eines Produktes von Anziehung und Abstoßung? Mit Vorliebe grübelt Herder über die Gleichsetzung von Geist und Materie nach; so heißt es in dem Aufsatz „Liebe und Selbstheit", den er 1782 im Anschluß an verwandte Gedanken von Hemsterhuis verfaßte: „Diese beiden Kräfte, die in der geistigen Welt das sind, was in der körperlichen Welt Anziehung und Zurückstoßung sein möchten, gehören zur Erhaltung und Festhaltung des Weltalls, und ich

*) Shaftesburys Charakteristics (2. Ausg. 1714), II, 9; 213 ff.

**) Vgl. besonders die „Sokratischen Denkwürdigkeiten" und die „Wolken", in denen die Rationalisierung des Sokratischen Genies bekämpft wird. Es heißt z. B. in der letzteren Abhandlung: „Man wird die Theorie der Centripetal und -fugalkräfte zu Hilfe nehmen und die Parabeln des Sokrates aus der zusammengesetzten Richtung seiner Unwissenheit und seines Genies herleiten müssen . . . . In diesem Göttlichen der Unwissenheit, in diesem Menschlichen des Genies scheint vermutlich die Weisheit des Widerspruchs verborgen zu sein, woran der Adept scheitert und worüber ein Ontologist die Zähne bleckt" (Schriften, ed. Roth 2, 81).

***) Es verdient Erwähnung, daß der Popularphilosoph J. J. Engel in einem Aufsatz seines Sammelwerkes: „Der Philosoph für die Welt" (1775) gleichfalls diese neue Auffassung des realen Antagonismus vertritt und von den entgegengesetzten Kräften redet, die „einander entgegenkämpfen und das Gleichgewicht halten" (Schriften, Berlin 1801. I, 287).

glaube, es war schon Empedokles, der Haß und Liebe zu Zeichnerinnen des Umrisses aller Geschöpfe machte." (15, 305.) Selbstheit, Zurückstoßung, ist so notwendig wie Selbstlosigkeit, Ausbreitung, denn sonst würde alles „wie Meeresschleim mit Allem zusammenfließen." „Wer nicht zurückstoßen kann, kann auch nicht anziehen, beide Kräfte sind nur ein Pulsschlag der Seele" (15, 325). So wird schon in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" das menschliche Wollen in seiner doppelten Funktion aufgefaßt: „Selbst- und Mitgefühl (abermals Ausbreitung und Zurückziehung) sind die beiden Äußerungen der Elastizität unseres Willens" (8, 199).

Auch soziale Kraftsysteme, Völker und Staaten zeigen diese Doppelnatur und könnten gar nicht bestehen, wenn der Drang zur Vergesellschaftung und Amalgamation nicht durch nationale Selbstheit im Schach gehalten würde. Die wichtige Abhandlung „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" stellt dieses Argument in den Dienst der neuen historischen Betrachtungsweise, die hier unter heftiger Polemik gegen die selbstzufriedene Dogmatik des Rationalismus gefordert wird. Gegen den abstrakten Begriff einer „Vervollkommnung" stellt Herder die historische Tatsache der Entwicklung, welche auf jeder Stufe zu neuen Vorzügen auch neue Mängel erzeuge, so daß am Ende doch jedes einzelne Gebilde den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst trage. Es strebt zwar zu anderen hin, um sich mit Verwandtem zu vergesellschaften, aber es zieht sich ebenso notwendig in sich zurück, um seine Eigenheit nicht einzubüßen. Individuum wie Nation gehorchen dem gleichen Doppeltriebe der Selbstbehauptung und Selbstentäußerung. „Alles, was mit meiner Natur noch gleichartig ist, was in sie assimiliert werden kann, beneide ich, strebs an, mache mir's zu eigen; darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet, — sie kann gar Verachtung und Ekel werden, — hat aber nur zum Zweck, mich auf mich selbst zurückzustoßen, mir auf dem Mittelpunkt Genüge zu geben, der mich trägt. Der Grieche macht sich so

viel vom Ägypter, der Römer vom Griechen zu eigen, als er für sich braucht; er ist gesättigt, das Übrige fällt zu Boden, und er strebts nicht an! Oder wenn in dieser Ausbildung eigner Nationalneigungen zu eigner Nationalglückseligkeit der Abstand zwischen Volk und Volk schon zu weit gediehen ist: siehe, wie der Ägypter den Hirten, den Landstreicher haßt! wie er den leichtsinnigen Griechen verachtet! So jede zwei Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen. Man nennt's Vorurteil, Pöbelei, eingeschränkten Nationalismus! Das Vorurteil ist gut zu seiner Zeit, denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkte zusammen, macht sie fester auf ihrem Stamme, blühender in ihrer Art, brünstiger und also auch glückseliger in ihren Neigungen und Zwecken. Die unwissendste, vorurteilendste Nation ist in solchem Betracht oft die erste; das Zeitalter fremder Wunschwanderungen und ausländischer Hoffnungsfahrten ist schon Krankheit, Blähung, ungesunde Fülle, Ahnung des Todes" (5, 510).*)

Weitere Versuche Herders, eine physikalisch-geistige Einheit festzustellen, sind in den Schriften der letzten Periode anzutreffen; nichts bereitet ihm mehr Genugtuung, als Newtons Gesetz gewissermaßen zu ethisieren und humanisieren, die Dynamik der Materie, das Kreisen der Weltkörper mit dem Gesetz, welches das individuelle und soziale Gleichgewicht regelt, in Parallele stellen zu können: Adrastea am Himmel und in der Menschenbrust. Diese Symbolik und Anrufung der Göttin des Maßes führt jedoch schon über die Epoche der Hauptwerke hinaus, denen wir uns zunächst zuzuwenden haben.

c. Späteres Stadium. Das Kräftemaximum.

Der Fortschritt des zweiten Stadiums von Herders Geschichtsphilosophie gegenüber dem ersten besteht vor allem

*) Die von Herder hier berührte Frage nach dem Verhältnis zwischen Nationalgefühl und Kosmopolitismus bildet eins der wichtigsten Probleme der nachfolgenden Spekulation. Von den neuesten Behandlungen sei auf Lindners Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1901) verwiesen; die in den ersten beiden Abschnitten erörterten Begriffe der Beharrung und Veränderung entsprechen einigermaßen den antagonistischen Tendenzen Herders.

darin, daß der Begriff der „Kontrarietät" durch die Forderung des Gleichgewichts oder Kräftemaximums ergänzt wird. Dieser letztere Begriff wird weiter unten zergliedert werden. Was die Vorstellung des Kräfteantagonismus betrifft, so erleidet sie im wesentlichen keinerlei Veränderung, sondern bleibt nach wie vor das treibende Motiv der Entwicklung. Es ist hier jedoch der Platz, mit bezug auf dieses Prinzip nochmals auf Herders Verhältnis zu Kant zurückzukommen und auf die Frage, in wieweit sich Herder bei der Anwendung der Idee auf Kants eigentliche geschichtsphilosophische Schriften stützt. Es war bereits oben auf die Wichtigkeit von Kants Physik für den jungen Herder hingewiesen und wahrscheinlich gemacht worden, daß die Anwendung des dynamischen Grundgesetzes auf das Kulturproblem Herders eigener Gedanke sei. Jene erste Epoche war eine solche des persönlichen Verkehrs mit dem Lehrer; die zweite dagegen trägt den Charakter feindseliger Polemik und war durch Kants eingangs dieses Kapitels erwähnte Rezension der „Ideen" eingeleitet worden. Seine eigenen Anschauungen vom Standpunkt des Kritizismus setzte Kant in zwei kleinen Abhandlungen auseinander, die 1784 und 1786 erschienen. Er benutzte den Gedanken Mandevilles von der Notwendigkeit des Egoismus im sozialen Getriebe, gab ihm aber eine ganz neue Wendung, indem er in dem Kampf mit den Leidenschaften gerade den Ansporn zur sittlichen Entwicklung erblickte. Ferner ist das Endziel, im Gegensatz zu Herders Theodicee, kein von einer höheren Macht weise angeordnetes und ermöglichtes Maximum, sondern eine gesetzmäßige, gesellschaftliche und bürgerliche Ordnung als das Reich freier Persönlichkeiten, in welchem sich die individuelle Glückseligkeit dem Wohl der Gattung durchaus unterzuordnen hat.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß gewisse Ausführungen Herders in den späteren Büchern der „Ideen" Verwandtschaft mit Kants Gedankengang zeigen; dennoch wäre es durchaus ungerecht, gegen Herder den Vorwurf zu erheben, er habe den Hauptgedanken, das antagonistische Prinzip, stillschweigend aus Kant herübergenommen und für seine Zwecke nutz-

bar gemacht. Dieser Gedanke war längst Herders Eigentum. Es ist oben eingehend nachgewiesen worden, daß die Vorstellung des Antagonismus schon früh bei ihm begegnet und sich allmählich immer klarer ausbildete. Aus Kants geschichtsphilosophischen Arbeiten trat sie ihm allerdings mit größter Deutlichkeit entgegen, aber neu war sie ihm nicht. Auf seinen Lehrer mochte sie höchstens insofern zurückgehen, als Herder dessen kosmogonischen Vorträgen in früherer Zeit mit Begeisterung gelauscht hatte. Aber diese Eindrücke hatten inzwischen ihr eigenes Leben in seinem geistigen Organismus begonnen und sich selbständig weitergebildet. Es ist sicher anzunehmen, daß Herder das Gesetz des Widerstreites auch ohne Kants Arbeiten aus den 80er Jahren in seinen Hauptwerken verwendet haben würde.*)

Wir gehen nunmehr zu dem zweiten Grundbegriff in Herders dynamischer Konstruktion über, dem Begriff des Beharrungszustandes oder K r ä f t e m a x i m u m s. Auch hinsichtlich dieses Prinzips ist es von Wichtigkeit, die Autorität, auf welche sich Herder bei der endgültigen Formulierung stützte, nicht als Quelle des Gedankens selbst anzusehen.

*) Den Unterschied zwischen Kants und Herders Geschichtsphilosophie hat besonders K ü h n e m a n n in der Einleitung zu seiner Ausgabe der „Ideen" (Kürschners Nat.-Lit. IV. 1) mit großem Scharfsinn im einzelnen aufgezeigt. Gerade aus dieser Darstellung könnte man jedoch den Eindruck gewinnen, als habe Herder Kants leitende Gedanken entlehnt und umgemodelt. Behält man das frühe Keimen und allmähliche Heranreifen von Herders Vorstellungen im Auge, so darf man nicht einmal von „unbewußter" Entlehnung reden, am wenigsten aus Kants späteren Schriften. Es scheint mir daher ungerecht, Herders Geschichtsphilosophie eine „Karrikatur" der Kantischen zu nennen; sie erwächst vielmehr aus Herders Theologie mit organischer Notwendigkeit — so mangelhaft und wissenschaftlich unbrauchbar sie auch im übrigen sein mag. Ebenso liegen die Inkonsequenzen, die Herders doppeldeutige Verwendung des Humanitätsbegriffes — als Anlage und Ziel — mit sich bringt (s. darüber unten S. 151), schon von vornherein in der eigentümlichen Verquickung des Entwicklungsbegriffes mit dem Offenbarungsgedanken begründet, die Herders Hauptschwäche ausmacht. Seine Philosophie bietet in der Tat das merkwürdige Schauspiel einer Verschlingung von Emanation und Evolution.

Diese Autorität war Kants Freund und Vorläufer, der Philosoph Lambert, den Herder schon in frühen Jahren studierte und den er im 3. Gespräch über Spinoza als den „Leibniz unsrer Zeit" einführt*). Es heißt daselbst über ihn: „Sowohl in seinem Organon als in seiner Architektonik kann er nicht oft genug auf die Wahrheit zurückkommen, daß der Beharrungszustand, mithin das Wesen jedes eingeschränkten Dinges allenthalben auf einem Maximum beruhe, bei welchem gegenseitige Regeln einander einschränken, mithin die Bestandheit der Dinge und ihre innere Wahrheit nebst dem Ebenmaß, der Ordnung, Schönheit, Güte, die sie begleiten, auf eine Art innerer Notwendigkeit gegründet sei." — „Er wendet das Maximum seines Beharrungszustandes in mancherlei Beispielen auf die verschiedensten Gegenstände an und findet es bei allen beschränkten und zusammengesetzten Systemen der Kräfte. So hat er in einer eigenen Abhandlung die Bewegungen des menschlichen Körpers berechnet und eine Reihe von ihren Maximis gefunden; gleichergestalt hat er eine Theorie der Ordnung versucht und seinen Beharrungszustand auch auf Gegenstände der Schönheit, der Güte, des Nutzens anzuwenden angefangen" (16, 470 f.). Die hierdurch erwiesene Entlehnung der Maximumformel aus Lamberts Architektonik ändert nichts an der Tatsache, daß auch die Idee des Ausgleichs längst Herders Eigentum war, und daß er aus inneren und äußeren Gründen auf dieselbe hingetrieben wurde. Es ist unsere Aufgabe, diese Gründe im folgenden aufzuzeigen.

Die psychologische Wurzel der Idee liegt in der zwecksetzenden Tendenz, die bei Herder so stark ausgeprägt war. Als dynamisch-teleologischem Denker war ihm die Auffassung des Geschehens als Auswirkung eines Schöpfungsplanes durchaus gemäß; das Streben mußte ein Ziel haben, dem Kampf eine Versöhnung folgen, und daß diese Harmonie theoretisch ein Zustand des Gleichgewichts sein würde, lag ebenfalls in dem Charakter der dynamischen Denkweise, wie deren

*) Die genaueren Verweise bezüglich Herders Entlehnungen aus Lambert s. in Kühnemanns Ausgabe der Ideen (Kürschners National-Lit., Herders Werke 4. 3, 621).

historische Formen bestätigen. Auch hierin also zeigt sich Herder als ein vollkommener Typus dieser Richtung. So kann es denn auch nicht überraschen, schon in seinen früheren Schriften der Vorstellung eines Gleichgewichts nach Analogie physikalischer Erscheinungen zu begegnen. Ging doch sein Trachten von Anfang an darauf hinaus, sich von den abstrakten, dogmatischen Maßstäben und dem Bildungsdünkel des Rationalismus zu befreien und jedem einzelnen Gebilde im Staaten- und Völkerleben durch individuell-historische Charakteristik gerecht zu werden. Die beliebte Frage, welches Volk das glücklichste sei, ist höchst überflüssig; es gibt kein Universalmittel zum Glücklichwerden. Das Journal der Reise vom Jahre 1769 reflektiert hierüber folgendermaßen: „Das menschliche Geschlecht hat in allen seinen Zeitaltern, nur in jedem auf andere Art, Glückseligkeit zur Summe; wir in dem unsrigen schweifen aus, wenn wir wie Rousseau Zeiten preisen, die nicht mehr sind und nicht gewesen sind; wenn wir aus diesen zu unserem Mißvergnügen Romanbilder schaffen und uns wegwerfen, um uns nicht selbst zu genießen. Suche also auch selbst aus den Zeiten der Bibel nur Religion und Tugend und Vorbilder und Glückseligkeiten, die für uns sind: werde ein Prediger der Tugend Deines Zeitalters! . . . . Welch ein großes Thema zu zeigen, daß man um zu sein, was man sein soll, weder Jude, noch Araber, noch Grieche, noch Wilder, noch Märtyrer, noch Wallfahrer sein müsse, sondern eben der aufgeklärte,unterrichtete, feine vernünftige, gebildete, tugendhafte, genießende Mensch, den Gott auf der Stufe unsrer Kultur fordert“ (4, 364). Ganz ähnliche Betrachtungen enthält die Abhandlung „Auch eine Philosophie der Geschichte“, und beschließt sie mit dem Satze: „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“ (5, 509). Es ist die Frage nach den Gesetzen des geistigen Wachstums für Individuen und Völker, die Herder so leidenschaftlich bewegt und die ihn antreibt, über „die Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern“, über die „Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker“, über die Wechselwirkung zwischen Regierung und

Wissenschaft, und ähnliche Probleme nachzusinnen. Alles Wachstum aber hat eine Epoche der höchsten Kraftentfaltung, und diese Beobachtung führt Herder dazu, auch für geistige Organismen ein relatives Gleichgewicht oder Kräftemaximum anzunehmen; dem Zustand der Beharrung, wie er später genannt wird, entspricht in den früheren Schriften die Periode der sinnlichen Vollkommenheit, des Bleibens oder der Ruhe. Relativ aber ist dieser Zustand, da er über kurz oder lang einem Verfall entgegengeht und neuen Bildungen Platz macht.

Das Problem der Kulturphilosophie schien mit diesem Begriff des relativen Maximums gelöst. Aber Herder ließ sich nicht daran genügen, nur dem zeitlichen Strom des Werdens zuzuschauen; ihn erfüllte auch das Verlangen nach endlichem Frieden, einem Reich der Vollendung, einem absoluten Maximum. Herder der Theologe mußte einem solchen Begriff mit innerer Notwendigkeit zutreiben. Es wäre daher unrichtig, den Konflikt zwischen den beiden Tendenzen, der entwicklungsgeschichtlichen und religiösen — einzig und allein in die spätere Zeit verlegen zu wollen. Es ist nicht zu übersehen, daß dasselbe Reisejournal, welches die Probleme der Kulturgeschichte mit so kühnen Strichen zeichnet, auch schon den Gedanken des göttlichen Schöpfungsplanes aufgreift: „Großes Thema: Das Menschengeschlecht wird nicht vergehen, bis daß es alles geschehe! bis der Genius der Erleuchtung die Erde durchzogen!“ (4, 353). Zu vollem Ausbruch gelangte der Konflikt zwischen dem Historiker und Theologen allerdings erst später, als es sich darum handelte, jene Skizzen zu einem lebensvollen Gemälde auszugestalten, als sich daher im Verlauf der geschichtsphilosophischen Arbeit das Problem des sittlichen Zusammenhanges und Endzieles immer gebieterischer aufdrängte. Es ist nötig, diese methodische Frage etwas genauer ins Auge zu fassen.

Herder war ausgegangen von der Vorstellung der Welt als eines weise geordneten göttlichen Haushaltes, in dem alles seine relative Berechtigung und individuelle Glückseligkeit zu behaupten vermöge. Dieser Naturalismus aber konnte nur

für die Behandlung primitiver Zeitalter und eines idyllischen Naturzustandes maßgebend sein; für die komplizierteren Organismen im historischen Werdegang genügte er weder als Erklärung, noch war er als Ideal zu verwenden, da er notwendig zu einem vollkommenen Quietismus ohne Aufstreben führen mußte. So machte sich im Verlauf von Herders Arbeit immer mehr das Problem des sittlichen Fortschrittes geltend, und der Begriff der Humanität wurde dahin modifiziert, daß er sich nicht nur auf die natürliche Anlage des Menschen, sondern auch auf das zu erstrebende Ideal, das Endziel bezog.*) Im weiteren Sinne änderte sich dadurch der ganze Plan von Herders Werk: das Werden wurde gewissermaßen verschlungen von dem Sein, denn nur als ein sich selbst ruhendes Sein war das Wesen der Gottheit aufzufassen. So rächte sich die Hineinziehung der spekulativen Bedürfnisse eines gläubigen Gemüts in den tatsächlichen Verlauf der Entwicklung; die Empirie, die Geschichte ist eingeklemmt zwischen Kosmogonie und Metaphysik, — sie ruht auf vorgeschichtlichen Gewalten und verläuft in übergeschichtliche Vorgänge. Sie hört eigentlich auf, ein in sich abgeschlossenes Forschungsgebiet zu sein und wird zu einem Durchgangsstadium, einem Streben aus den Widersprüchen des Werdens zum ewig gleichen Beharren des Seins.

So war das Herdersche Gesetz des Ausgleichs eine folgerichtige Entwicklung seines ganzen Denkens und entspricht im übrigen ganz und gar den zahlreichen Gleichgewichtstheorien, die wir in unserer historischen Übersicht bei so vielen Naturphilosophen der dynamischen Richtung antrafen. Hinsichtlich des methodischen Werts des Prinzips ist zu bemerken, daß es sich mit Bezug auf die individuellen Kulturformen oder relativen Beharrungszustände ohne Zweifel fruchtbar erweisen kann. Indem Herder dieses Gesetz im Verlauf seiner Darstellung auf Völker und Staaten anwendete, folgte er der gleichen Anschauungsweise, die Goethe bei dem Studium der Naturwissenschaft leitete. Beide Männer gingen viel weniger

*) Vgl. Th. Genthe, Der Kulturbegriff bei Herder. Jena 1902. S. 54.

darauf aus, die Entwicklung und Ableitung der Formen aus einander oder aus einer ursprünglicheren Stammform festzustellen, als vielmehr jedes einzelne Gebilde in seiner organischen Struktur zu begreifen und sich die Stadien des Wachstums von Entstehen zu Blüte und Verfall anschaulich zu machen. Gerade deshalb spielt der Begriff des natürlichen Gleichgewichts eine so große Rolle in ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Im übrigen ist dieses Prinzip ganz ebenso zu beurteilen wie alle von Kant so benannten regulativen Prinzipien, die nicht den exakten Wert mechanischer Gesetze, sondern nur oberster Gesichtspunkte der Beurteilung besitzen. Auch die Idee des Gleichgewichts wird ein gefährliches Werkzeug, wenn die Einzeluntersuchung vernachlässigt und das Tatsachenmaterial allgemein im Sinne des Beharrungsgesetzes ausgelegt und gleichsam gegenständlich gemacht wird, wenn also die teleologische Anordnung der Tatsachen an Stelle exakt kausaler Ableitung tritt. Dagegen behält das Prinzip seinen Wert, solange es lediglich die Richtlinien der Untersuchung angibt und im Hintergrunde dynamisch wirksam bleibt, ohne zum schablonenhaften Konstruieren zu verleiten. Sein hochentwickeltes Verständnis für die Eigenart der nationalen Lebensgebilde in der ganzen Fülle ihrer kulturellen Äußerungen und Beziehungen schützte Herder im allgemeinen vor fehlerhaften Anwendungen seines Gesetzes der relativen Maxima und vor abstrakter Schablonisierung.

Anders steht es dagegen mit dem Begriff des absoluten Maximums, dessen wissenschaftliche Brauchbarkeit schon durch seinen transzendenten Charakter in Frage gestellt wird. In welche Widersprüche Herder geriet, als er die relativen historischen Formen des Diesseits mit der absoluten Vollkommenheit des Jenseits zu versöhnen suchte, ist oben erörtert worden. Diese Versöhnung konnte ihm aber nicht gelingen, weil die Antinomie zwischen der relativen Glückseligkeit der Einzelformen und dem absoluten, alles Individuelle mißachtenden Endziel durch den Begriff der Humanität, d. h. allgemein menschlich-göttlicher Vernunft und Billigkeit, schlechterdings nicht zu lösen ist. Nur eine Hoffnung auf die Er-

reichung des absoluten Maximums, oder vielmehr „den immer wieder verschwindenden Schein einer solchen Hoffnung weiß die deklamatorische Beweisführung zu erzeugen. Sofern sie nicht Mittel gebraucht, die dem Kreise der zu Grunde liegenden Anschauungen ganz fern liegen, stützt sie sich lediglich auf den allgemeinen Satz, daß dieselbe weise Güte im Schicksal der Menschen walten müsse, wie in der Natur, daß derselbe Gott, der die ganze Schöpfung zur Harmonie gebunden, auch die Dissonanzen der Geschichte auflösen werde. Der Beweis wird also zur Predigt, und die Geschichtsphilosophie zu einem frommen Glauben" (Haym, Herder II, 237).

d. Das 15. Buch der Ideen.

An zwei Stellen hat Herder seine abschließenden Gedanken über das Kulturproblem niedergelegt: im 15. Buch der Ideen und in den Gesprächen über Spinoza. Die letzteren wurden unmittelbar nach Abschluß des dritten Buchs der Ideen niedergeschrieben und suchen eine metaphysische Grundlage zu schaffen für die Prinzipien, die bei der Abfassung der Ideen die leitenden Gesichtspunkte bildeten. Es ist begreiflich, daß in dem philosophischen Werke der Nachdruck auf das Sein, in dem geschichtlichen auf das Werden gelegt wird. Ebenso wird sich herausstellen, daß das Spinozabuch als Ausdruck individuell frommen Gottesglaubens eine weit geschlossenere Form aufweist, als die im 15. Buch der Ideen entworfene Geschichtsphilosophie, weil letztere gleichfalls eine religiöse Perspektive hat und Irdisches mit Göttlichem zu versöhnen trachtet. Wir stellen aus diesem Werk im folgenden die leitenden Gedanken zusammen.

Wiederum geht Herder von der ethisch-physikalischen Analogie aus: „Ist ein Gott in der Natur, so ist er auch in der Geschichte; denn auch der Mensch ist ein Teil der Schöpfung, und muß in seinen wildesten Ausschweifungen und Leidenschaften Gesetze befolgen, die nicht minder schön und vortrefflich sind als jene, nach welchen sich alle Himmels- und Erdkörper bewegen" (11, 171).*) Es folgen längere Ausfüh-

*) Die „Ideen" sind nach der Hempelschen Ausgabe zitiert; alle übrigen Schriften nach Suphan.

rungen über die Notwendigkeit der hemmenden Mächte, die so unentbehrlich für den Fortgang der Kultur sind, wie die Elemente in der Natur. Stürme und Feuer trieben den Menschen zu Erfindungen und Künsten, um jener zerstörenden Kräfte Herr zu werden. „Nicht anders ist's mit den wütenden Leidenschaften der Menschen, diesen Stürmen auf dem Meer, diesem verwüstenden Feuerelemente. Eben durch sie und an ihnen hat unser Geschlecht seine Vernunft geschärft und tausend Mittel, Regeln und Künste erfunden, sie nicht nur einzuschränken, sondern selbst zum Besten zu lenken, wie die ganze Geschichte zeigt. Ein leidenschaftloses Menschengeschlecht hätte auch seine Vernunft nie ausgebildet; es läge noch irgend in einer Troglodytenhöhle" (11, 182). — Der Hauptteil des Buches ist der Erörterung des Maximumbegriffs gewidmet, der durch folgende zwei „Naturgesetze" formuliert wird: „Erstes Naturgesetz. In der mathematischen Naturlehre ist's erwiesen, daß zum Beharrungszustande eines Dinges jederzeit eine Art Vollkommenheit, ein Maximum oder Minimum erfordert werde, das aus der Wirkungsweise der Kräfte dieses Dinges folgt .... Zweites Naturgesetz. Gleichergestalt ist's erwiesen, daß alle Vollkommenheit und Schönheit zusammengesetzter, eingeschränkter Dinge oder ihrer Systeme auf einem solchen Maximum ruhen. Das Ähnliche nämlich und das Verschiedene, das Einfache in den Mitteln und das Vielfältige in den Wirkungen, die leichteste Anwendung der Kräfte zu Erreichung des gewissesten oder fruchtbarsten Zweckes bilden eine Art Ebenmaßes und harmonischer Proportion, die von der Natur allenthalben bei den Gesetzen ihrer Bewegung, in der Form ihrer Geschöpfe, beim Größten und Kleinsten beobachtet ist und von der Kunst des Menschen, soweit seine Kräfte reichen, nachgeahmt wird" (11, 185).

Je nach der Organisation der Kräftesysteme werden verschiedene Stufen und Grade des Beharrungszustandes unterschieden, die eine aufsteigende Reihe, „eine Kette der Kultur" bilden. „Die Menschheit ist ein so reicher Entwurf von Anlagen und Kräften, daß, weil alles in der Natur auf der bestimmtesten Individualität ruht, auch ihre großen und vielen

Anlagen nicht anders als unter Millionen verteilt auf unserm Planeten erscheinen konnten. Alles wird geboren, was auf ihm geboren werden kann, und erhält sich, wenn es nach Gesetzen der Natur seinen Beharrungszustand findet. Jeder einzelne Mensch trägt also, wie in der Gestalt seines Körpers, so auch in den Anlagen seiner Seele das Ebenmaß, zu welchem er gebildet ist und sich selbst ausbilden soll, in sich .... Durch Fehler und Verirrungen, durch Erziehung, Not und Übung sucht jeder Sterbliche dieses Ebenmaß seiner Kräfte, weil in solchem allein der vollste Genuß seines Daseins liegt, nur wenige Glückliche aber erreichen es auf die reinste, schönste Weise. — Da der einzelne Mensch für sich sehr unvollkommen bestehen kann, so bildet sich mit jeder Gesellschaft ein höheres Maximum zusammenwirkender Kräfte. In wilder Verwirrung laufen diese so lange gegen einander, bis nach unfehlbaren Gesetzen der Natur die widrigen Regeln einander einschränken, und eine Art Gleichgewicht und Harmonie der Bewegung werde ... Je reiner und schöner nun das Maximum war, auf welches ein Volk traf, auf je nützlichere Gegenstände es seine Übung schönerer Kräfte anlegte, je genauer und fester endlich das Band der Vereinigung war, das alle Glieder des Staats in ihrem Innersten knüpfte und sie auf diese guten Zwecke lenkte: desto bestehender war die Nation in sich, desto edler glänzt ihr Bild in der Menschengeschichte" (11, 187).

Es werden Maxima verschiedener Art unterschieden: „Die Regierungsform bezieht sich auf ein ganz anderes Maximum als ein schöner Sittenspruch oder eine pathetische Rede; obwohl zuletzt alle Dinge bei einer Nation, wenn auch nur ausschließend und einschränkend, sich in einen Zusammenhang finden." „Die Geschichte einzelner Wissenschaften und Nationen hat diese Maxima zu berechnen, und ich wünschte, daß wir nur über die berühmtesten Völker in den bekanntesten Zeiten eine solche Geschichte besäßen" (11, 189). — Ganz allgemein gefaßt ist der Beharrungszustand „nichts als Humanität, d. i. Vernunft und Billigkeit in allen Klassen, in allen Geschäften des Menschen" (11, 189). „Die Billigkeit ist nichts als ein moralisches Ebenmaß der Vernunft, die Formel des

Gleichgewichts gegeneinander strebender Kräfte, auf dessen Harmonie der ganze Weltbau ruht. Ein und dasselbe Gesetz also erstreckt sich von der Sonne und von allen Sonnen bis zur kleinsten menschlichen Handlung; was alle Wesen und ihre Systeme erhält, ist nur Eines: „Verhältnis ihrer Kräfte zur periodischen Ruhe und Ordnung" (11, 192).

Ein drittes Naturgesetz soll die Vorgänge erklären, die durch Störung des Gleichgewichts entstehen: „Ebensowohl ist's erwiesen, daß, wenn ein Wesen oder ein System derselben aus diesem Beharrungszustande seiner Wahrheit, Güte und Schönheit verrückt worden, es sich demselben durch innere Kraft, entweder in Schwingungen oder in einer Asymptote wieder nähere, weil außer diesem Zustande es keinen Bestand findet. Je lebendiger und vielartiger die Kräfte sind, desto weniger ist der unvermerkte gerade Gang der Asymptote möglich, desto häufiger werden die Schwingungen und Oscillationen, bis das gestörte Dasein das Gleichgewicht seiner Kräfte oder ihrer harmonischen Bewegung, mithin den ihm wesentlichen Beharrungszustand erreicht" (11, 186). Herder führt des weiteren aus, daß die gewaltsame Reaktion auf Extreme häufiger sei als der allmähliche Ausgleich und erläutert diese Tatsache, die in den „Leidenschaften der Menschen" begründet liegt, durch Beispiele aus der Weltgeschichte.

Die stufenweise Qualitätssteigerung dieser relativen Beharrungszustände findet endlich ihren Abschluß in dem Postulat eines Reiches der göttlichen Vernunft und Billigkeit; die Humanität und Kultur unseres Geschlechts muß sich immer tiefer gründen und immer weiter verbreiten. „Die menschliche Vernunft geht im Ganzen des Geschlechts ihren Gang fort: Sie sinnt aus, wenn sie auch noch nicht anwenden kann; sie erfindet, wenn böse Hände auch lange Zeit ihre Erfindung mißbrauchen. Der Mißbrauch wird sich selbst strafen, und die Unordnung eben durch den unermüdeten Eifer einer immer wachsenden Vernunft mit der Zeit Ordnung werden. Indem sie Leidenschaften bekämpft, stärkt und läutert sie sich selbst; indem sie hier gedrückt wird, flieht sie dorthin und erweitert den Kreis ihrer Herrschaft über die Erde" (11, 203). „Ein

schöner Traum ist's vom zukünftigen Leben, da man sich im freundschaftlichen Genuß aller der Weisen und Guten denkt, die je für die Menschheit wirkten und mit dem süßen Lohn vollendeter Mühe das höhere Land betraten .... Tausendfach ist das Problem der Humanität rings um mich aufgelöst, und allenthalben ist das Resultat der Menschenbemühungen dasselbe: auf Verstand und Rechtschaffenheit ruhe das Wesen unseres Geschlechts, sein Zweck und sein Schicksal" (11, 205). „Ich beuge mich vor diesem hohen Entwurf der allgemeinen Naturweisheit über das Ganze meines Geschlechts, um so williger, da ich sehe, daß er der Plan der gesamten Natur ist. Die Regel, die Weltsysteme erhält und jeden Krystall, jedes Würmchen, jede Schneeflocke bildet, bildete und erhält auch mein Geschlecht; sie machte seine eigene Natur zum Grunde der Dauer und Fortwirkung desselben, solange Menschen sein werden. Alle Werke Gottes haben ihren Bestand in sich und ihren schönen Zusammenhang mit sich, denn sie beruhen alle in ihren gewissen Schranken auf dem Gleichgewicht widerstrebender Kräfte durch eine innere Macht, die diese zur Ordnung lenkte. Mit diesem Leitfaden durchwandre ich das Labyrinth der Geschichte und sehe allenthalben harmonische göttliche Ordnung" (11, 204).

e. Gespräche über Spinoza.

So vollkommen sich die Darlegungen im 15. Buch der Ideen mit den einige Monate später (1787) niedergeschriebenen Gesprächen über Spinoza hinsichtlich der Prinzipien decken, so sind die letzteren doch keineswegs eine bloße Wiederholung oder Zusammendrängung der Geschichtsphilosophie. Einesteils ist das historische Material fast ganz ausgeschieden, andernteils wird die Frage des Fortlebens der Organismen, d. h. der Nutzbarmachung der aus sittlicher und geistiger Arbeit gewonnenen Überschüsse eingehend behandelt, und endlich sucht Herder das gesamte Material hier unter den Gesichtspunkt der göttlichen Fürsorge und Offenbarung zu bringen. Im Spinozabuch wird der bisher in Scheidemünze aller Art ausgezahlte Reichtum gleichsam in das Gold reiner Gottes-

anschauung umgesetzt und die Gedankenwelt der „Ideen" sub specie aeternitatis betrachtet. „Gott" ist daher der einfache Titel des Werkes in der ersten Ausgabe.

Aber es ist nicht Spinoza, der zu uns spricht, sondern Herder als Ausleger und Umdeuter Spinozas. Der unruhig treibende Geist des Dynamismus sprengt die starren Formen des Mathematikers und gewinnt dadurch an Reichtum und Lebendigkeit, was er an Konsequenz einbüßt. Spinozas Gedankensystem gleicht einem ehern zusammengefügten, in reinen Verhältnissen emporstrebenden Gebäude, in dessen helles Innere sich der Wahrheitsuchende vor dem verwirrenden Lärm der Welt flüchtet, um in geistiger Anschauung und in wunschlosem Sein sich mit Gott zu vereinen. Bei Herder treten wir in den heiligen Hain germanischer Gottesverehrung; wir hören das Rauschen des Waldes, wir sind umgeben von der Fülle des Lebendigen, und die im Dämmerlicht geheimnisvoll webende Natur läßt uns die Gegenwart des Höchsten ahnen und fühlen. An Stelle der orientalischen, weltentrückten Kontemplation über das Eine tritt das leidenschaftliche Bedürfnis des Gemüts nach innerem Erlebnis, die Freude an den vielfältigen Offenbarungen der Gottheit in Natur und Geschichte. Herders Predigt — denn diesen Charakter kann sein Buch nicht verleugnen — ist in Wahrheit eine vitalistische und theistische Umbildung der Alleinheitslehre Spinozas; der Substanzbegriff wird durch das System lebendiger Kräfte ersetzt und die strenge, mathematische Deduktion durch eine von Gefühl, Glaube und Begeisterung getragene Lobpreisung der Gottnatur.

In diesem Zusammenhang mußte Spinozas Definition des Seins ebenfalls eine dynamische Umbildung erleiden. Wir lesen in der Ethik: „Jedes Ding, soweit es an ihm ist, strebt in seinem Sein zu verharren. Das Streben, wodurch jedes Ding in seinem Sein zu verharren sucht, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges" (Teil III, Lehrsatz 6 u. 7). Herder würde sagen: Jedes Ding sucht und findet in sich selbst Beharrung, indem es seine Kräfte um einen Mittelpunkt, eine Achse ordnet und die Mannigfaltigkeit sich kreuzender und

entgegenstrebender Elemente zu harmonischem Wechselwirken bindet. Die Ruhe ist eine Form der Bewegung, die Ordnung wird geboren aus dem Chaos und das Sein ist der Gipfel des Werdens (vgl. Gott, 5. Gespräch 16, 556 ff). Den Begriff der Beharrung erläutert Herder durch dieselbe Analogie aus der Physik, die er schon in dem Aufsatz „Auch eine Philosophie der Geschichte" herangezogen hatte, durch die Kugelgestalt des Tropfens: „Der Tropfen ist eine Kugel; in einer Kugel treten um einen Mittelpunkt alle Teile gleichartig in Harmonie und Ordnung. Die Kugel ruht auf sich selbst; ihr Schwerpunkt ist in der Mitte; ihre Gestalt ist also der einfachste Beharrungszustand gleichartiger Wesen, die um diesen Mittelpunkt in Verbindung treten und mit gleichen Kräften einander das Gegengewicht leisten. Nach notwendigen Gesetzen der Harmonie und Ordnung wird also eine Welt im Tropfen" (16, 553).

Diese Harmonie wird bewirkt durch eine bestimmte Gruppierung der Krafteinheiten nach dem Gesetz, daß sich alles Gleichartige vereint und das Entgegengesetzte scheidet. Herder nimmt hier seine Zuflucht zu dem für die spätere Naturphilosophie so bedeutungsvollen Symbol des Magneten, der ein Bild darstellt „von dem, was Haß und Liebe in der Schöpfung sei." Das Nämliche findet sich „bei jedem System von Wirksamkeiten." Wo ein System von vielartigen Kräften eine Achse gewinnt, lagern sie sich um dieselbe in der Weise, „daß jedes Gleichartige zum gleichartigen Pol fließt und sich von demselben durch alle Grade der Zunahme bis zur Kulmination, sodann durch den Punkt der Gleichgültigkeit bis zum entgegengesetzten Pol nach festen Gesetzen ordne . . . So wenig es bei einer Kugel einen Nordpol ohne Südpol geben kann, so wenig kann es bei jedem System von Kräften, das sich regelmäßig bildet, eine Gestalt geben, in der sich nicht ebensowohl das Freundschaftliche und Feindschaftliche trennt, mithin eben durch das Gegengewicht, das beide einander nach ab- und zunehmenden Graden des Zusammenhanges leisten, ein Ganzes bildet" (16, 556). „Alles zieht an oder stößt zurück, oder bleibt gleichgültig gegen einander; die Achse dieser wirkenden Tätigkeiten geht zusammenhangend durch alle Grade.

Der Chemiker veranstaltet nichts als Verbindungen und Trennungen; die Natur zeigt allenthalben Verwandtschaften, Freundschaften, Feindschaften auf die reichste, innigste Weise. In ihr sucht und findet sich, was sich einander liebt; daher die Naturlehre selbst nicht umhin gekonnt hat, eine Wahlanziehung bei den Verbindungen der Körper anzunehmen; was einander entgegengesetzt ist, entfernt sich von einander, und kommt nur durch den Punkt der Gleichgültigkeit zusammen" (16, 558).

Es darf nicht übersehen werden, daß auch Herder nur die ältere Fassung der Gegensatzlehre kennt, wonach sich das Gleichartige anzieht, nicht die neuere auf die elektrischen Erscheinungen gegründete Anschauung der Abstoßung gleicher und Anziehung entgegengesetzter Pole. Vielmehr benutzt er seine Theorie, um, ganz wie zahlreiche Mystiker und Naturphilosophen von Empedokles an, die Tatsachen des sympathischen Mitschwingens und des gegenseitigen Assimilierens daraus abzuleiten. Er nennt diesen Vorgang die „Verähnlichung"*) und nennt ihn eins der Fundamentalgesetze, „nach welchen alle lebendigen Kräfte der Natur ihre tausendfältigen Organisationen bewirken." „Alles, was sich liebt, verähnlicht sich einander; wie zwei Farben zusammenstrahlen, daß eine mittlere, dritte werde, so werden auf eine wunderbare Weise schon durch das teilnehmende Beisammensein menschliche Gemüter, ja sogar Geberden und Gesichtszüge, die feinsten Übergänge der Denkart und Handlungsweise einander ähnlich" (16, 560). Eben dieses Prinzip der Verähnlichung bietet im höheren geistigen Sinne die Gewähr des endlichen Einswerdens mit Gott, denn indem wir den „Allwirksamen" in uns fühlen, und ein Idealbild von ihm in uns tragen, streben wir unbewußt nach Verähnlichung mit diesem Bild und fördern so die immer vollkommenere Entfaltung der Idee der Humanität. „Jetzt sehe ichs, wie alles Gott ähnlich werden soll, ja, wenn ich so sagen darf, ihm ähnlich werden muß, was in seinem Reiche lebt. Seine Gesetze, seine Gedanken und Wirkungen drängen sich uns auch wider unsern Willen

*) Vgl. die Anwendung des gleichen Gedankens bei Plotin (oben S. 50), in der Renaissance (S. 62), bei Campanella (S. 69) u. ö.

in tausend und abermal tausend Erweisen seiner Ordnung, Güte und Schönheit als unwandelbare Regeln auf; wer nicht folgen will, muß folgen; denn alles zieht ihn, er kann der allgewaltigen Kette nicht entweichen" (16, 562).

An diesem Punkte angelangt, drängt sich Herder abermals das Problem auf, wie die Vorstellung des hohen Ideales der Humanität vereinbar sei mit der Tatsache, daß unzählige Organismen, auf die doch auch ein Strahl des Göttlichen fällt, auf natürliche oder unnatürliche Weise zu Grunde gehen müssen? Wie ist mit anderen Worten das ruhelose Werden aus dem ewigen Sein abzuleiten? Vom Standpunkt der Kulturgeschichte als Darstellung des geistigen und sittlichen Fortschritts, war es unmöglich gewesen, dieses Problem vermittelst des Humanitätsbegriffs zu lösen, denn wie ist die Forderung des sittlichen Werdens mit der Voraussetzung eines vollkommenen Seins zu vereinen? Hier zeigt sich nun deutlich der Unterschied zwischen den „Ideen" und dem Spinozabuch; in ersterem Werke bildet das geschichtliche Werden das Hauptthema, in letzterem das Sein, d. h. die Offenbarung des Göttlichen in dem ganzen Umkreis der Schöpfung. Sobald die Forderung der Vervollkommnung zurücktritt hinter der Anschauung des Seienden als vollkommener Entfaltung des göttlichen Prinzips, heißt die Frage nicht mehr: wie verhält sich das vollkommene Ganze zu den unvollkommenen Einzelgebilden, sondern: wie erklärt sich das Viele aus dem Einen?

Als dynamischer Naturphilosoph konnte Herder die uralte Lösung dieser Frage durch Annahme einer Metamorphose, einer ewigen Verwandlung aller Dinge in und aus einander, nicht verfehlen. Er verbannt den Tod, den „wahren Tod, d. h. die träge Ruhe" aus der Schöpfung, und setzt dafür den Begriff der Verwandlung, des „scheinbaren Todes" ein. Wenn ein Gebilde den höchsten Punkt seiner Linie erreicht hat, in welchem „das Maximum seiner Bestimmung, die Gestalt und das Maß seiner Schönheit" liegt, so eilt es wieder hinabwärts, um jüngeren, lebendigeren Erscheinungen Platz zu machen. „Alles, was erscheint, muß verschwinden; es verschwindet, sobald es kann, es bleibt aber auch, so lange es kann; hier wie

allenthalben fallen die beiden Extreme zusammen und sind eigentlich eins und dasselbe. Jedes beschränkte Wesen bringt als Erscheinung den Keim der Zerstörung schon mit sich: mit unaufhaltbarem Schritt eilt es zur größten Höhe hinauf, damit es hinuntereile und unseren Sinnen verschwinde" (16, 564). „Es ist also kein Tod in der Schöpfung; er ist ein Hinwegeilen dessen, was nicht bleiben kann, die Wirkung einer ewig jungen, rastlosen, dauernden Kraft, die ihrer Natur nach keinen Augenblick müßig sein, stille stehen, untätig bleiben konnte. Immer und immer arbeitet sie auf die reichste schönste Weise zu ihrem und zu so viel anderer Dasein, als sie Dasein hervorzubringen, mitzuteilen vermochte. In einer Welt, wo sich alles verwandelt, ist jede Kraft in ewiger Wirkung, mithin in fortgesetzter Verwandlung ihrer Organe; diese Verwandlung ist eben der Ausdruck ihrer unzerstörbaren Wirksamkeit voll Weisheit, Güte und Schönheit .... Was scheint uns geringer als ein Blatt? Und kein Teilchen eines Blattes darf einen Augenblick müßig sein: es zieht an, es stößt hinweg (dazu hat es seine zwei so verschieden gebildeten Seiten); immer und immer wechseln die Teile seines organischen Kleides, bis es fällt und sich auflöst. Leben ist also Bewegung, Wirkung, Wirkung einer innigen Kraft mit dem Genuß und Bestreben einer Beharrung verbunden. Und da im Reich der Veränderung nichts unverändert bleiben kann, und doch alles sein Dasein erhalten will und muß, so ist alles in einer ewigen Palingenesie, damit es immer daure und immer jung erscheine" (16, 566 f.).

Es sind Goethesche Lieblingsvorstellungen, die hier von Herder vorgetragen werden; ja, die Lösung, die Herder dem Problem des „Einen und Vielen" gibt, bildet die Voraussetzung für Goethes wissenschaftliches Lebenswerk, die Erkenntnis der Gesetze des Gestaltenwandels.*) Der Begriff der Palingenesie, der ewigen Wiedergeburt löst den scheinbaren Widerspruch zwischen der Zerstörung des einzelnen Gebildes und dem Beharren des Seins. Es ist die gleiche

*) Über Goethes Begriff der „Erscheinung" als Vermittler zwischen Werden und Sein s. unten S. 250 ff.

Antinomie, der Goethe so prägnanten Ausdruck verlieh, als er den Schlußversen seines Gedichtes „Eins und Alles" die Anfangsstrophe des „Vermächtnis" gegenüberstellte:*)

Das Ewige regt sich fort in allen;
Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ew'ge regt sich fort in allen;
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig; denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus welchen sich das All geschmückt.

Der Organismus zerfällt, aber der Tod bedeutet nur die Auflösung des Kräftesystems, dessen Lebensresultat im Tun und Denken des nachwachsenden Geschlechts fortzeugt und unsterblich bleibt.

f. Die Altersspekulation in der Adrastea.

In seinem Spinozabuch, d. h. in seiner eigentümlichen Umbildung Spinozas, die man am passendsten einen theistischen Dynamismus nennen könnte, erreicht Herder den Höhepunkt seiner geistigen Arbeit, das Maximum seines eigenen Kräftesystems. In den Ideen blieb die Kluft zwischen der Unrast des Weltlaufs und dem Frieden des Jenseits unüberbrückt, weil die vielen relativen Maxima sich nicht mit dem einen absoluten Maximum in Übereinstimmung bringen ließen. Wurde aber die widerspruchsvolle Empirie ausgeschieden, und alles Geschehen von der einzigen Sonne gläubiger Gottesanschauung durchstrahlt, so entstand eine Theodicee, eine metaphysische Dichtung. Nur in einer solchen konnte sich

*) Hinsichtlich des Anlasses zu dem zweiten Gedicht vgl. Gespr. 7, 11. — Doch ist nicht zu übersehen, daß Goethes Verwandlungslehre auf biologischer Grundlage ruht und auf der Voraussetzung einer aufsteigenden Entwicklung, während Herder eher an eine Emanation denkt, eine Entfaltung des Göttlichen, Einen in der Mannigfaltigkeit der vorübergehenden Erscheinungen.

Herders religiöser Genius vollkommen ungehemmt entfalten, und insofern bezeichnet das Spinozabuch den natürlichen Höhepunkt seines Schaffens.

Daß Herder über diesen Punkt nicht hinauswuchs, hat jedoch noch einen anderen Grund, der mit seiner ganzen geistigen Anlage und Denkmethode zusammenhängt. Man könnte die geistigen Arbeiter in zwei Gruppen teilen. Die einen gehen von der Einzelerscheinung aus und sind auch nach Aufstellung einer allgemeinen Formel stets bereit, die Richtigkeit derselben an der Empirie zu prüfen und nötigenfalls Korrekturen vorzunehmen; sie lassen die Phänomene mit Goethes Worten „an sich herankommen"; sie hören nicht auf zu sammeln, zu erfahren, zu wachsen und bewahren sich eine hohe Elastizität des Geistes. Die anderen tragen von Anfang an in ihrer Vorstellung ein synthetisches Weltbild, das aus unbestimmten Ahnungen aufsteigt, allmählich festere Umrisse gewinnt und als lebendige innere Überzeugung, als Gefühlswert das Denken beherrscht. Ist für dieses Bild eine theoretische Stütze gefunden, so ist der eigentliche Wachstumsprozeß damit abgeschlossen, denn alles Einzelne wird diesem allgemeinen Prinzip untergeordnet; dieses erfüllt damit seine konstruktive Aufgabe, aber es steht anderseits in Gefahr zu erstarren und zu einem leeren Gedankenschema zu werden.

Zu der letzteren Klasse gehört Herder. Mit immer größerer Klarheit hatte sich der Begriff der Welt als einer aufsteigenden Kette von Kräftesystemen, die nach einem Maximum streben, in Herder ausgestaltet und endlich in der Glaubensforderung eines göttlichen Reiches der Vernunft und Billigkeit seinen Gipfel erreicht. Über diesen allgemeinen Seinsbegriff wuchs Herder um so weniger hinaus, als derselbe eine Art metaphysische Umschreibung seines religiösen Bedürfnisses war. In Gott, dem Urgrund aller Dinge, ruht sich Herders Seele aus; sie genießt und umfängt die Welt mit ihrer weichen Stimmung und hegt keinen Zweifel, daß aller Mißklang der Welt sich im Reich der göttlichen Liebe und Güte in Harmonie

lösen wird.*) „Alles auf der Erde ist Stückwerk, und soll es ewig und ewig ein unvollkommenes Stückwerk, so wie das Menschengeschlecht eine bloße Schattenherde, die sich mit Träumen jagt, bleiben? Hier knüpfte die Religion alle Mängel und Hoffnungen unseres Geschlechts zum Glauben zusammen und wand der Humanität eine unsterbliche Krone" (13, 164). Diese Worte passen vor allem auf Herders eigene Gedankenwelt, denn auch in ihr bindet der Glaube das geistige Stückwerk. Er fühlt die lebendigen Kräfte der Natur, aber sein ethisch-religiöser Zweckbegriff ordnet ihre Wirksamkeit einem Endziel unter, und die dynamische Formel des Werdens bildet den theoretischen Hilfsbegriff zur Erklärung des sittlichen Läuterungsprozesses.

Das letzte Jahrzehnt von Herders Leben ist dem Nachweis gewidmet, daß das Spiel der Kräfte auf ein vollkommenes Sein hinstrebt und daß alle Vollkommenheit auf einem Gleichgewicht der Kräfte beruht. Der Begriff des Kräftemaximums ist der Leitstern für diese Arbeit und es ist bezeichnend, daß Herder im Alter, nachdem das schöpferische Vermögen mehr und mehr versagt, zu Einkleidungen, Allegorien und Symbolen greift. Zu einem solchen Symbol deutete er sich schon früh die griechische Göttin der Nemesis um, und in dem 1786 entstandenen Aufsatz „Nemesis, ein lehrendes Sinnbild" gab er ein Beispiel seiner unvergleichlichen Kunst des Auslegens und Einfühlens in den Geist eines Mythus**). Was bei Goethe die Beschränkung, ist bei Herder die Forderung des schönen Gleichmaßes, das Trachten nach einem Zustande der Beharrung, der auf „Maß, Proportion und Ordnung" gebaut ist und sich durch diese allein erhält. Diesen Zustand verkörpert ihm die Göttin Nemesis, die durch Mißverständnis zur bloßen Rache- und Plagegöttin entstellt wurde. Ihre wahre Funktion ist, Unrecht zu verhüten und den Neid zu entfernen. Sie ist die „mißbilligende Göttin des Übermuts, die Machthaberin über

*) Novalis charakterisiert den Spinozismus einmal als „eine Übersättigung mit Gottheit" (Schriften ed. Heilborn 2. 1, 363). Dieses Wort paßt vielleicht noch besser auf gewisse Stimmungen Herders.

**) Über Nemesis-Adrastea bei Plotin s. oben S. 55.

Glück und Unglück, ei
Glückes, gleichsam die Z
Göttin des Maßes und Ei
seherin und Bezähmerin
Übermuts und Übermaßes
sie diese gewahr wird, d
herstellt" (15, 412).*) I
Griechen den Beinamen
Herder als Titel seines le
einer dem neuen Jahrhu
Walten der Nemesis in
bestimmt war.

Die Gefahren eines s
bar. Abgesehen von d
Begriff an der Erfahrun
leicht versucht sein, rei
Normen zu verwechseln
Dieser Versuchung hat H
den Gedanken des Gleic
von subjektiven Gefühls
und die Göttin des Maße
persönlicher Mißstimmung und einseitiger Schätzung den Stempel der Unparteilichkeit aufzudrücken. So finden sich in der Adrastea neben höchst geistvollen Betrachtungen und feinsinnigen Charakteristiken eine große Anzahl rein polemischer Artikel, während in anderen nicht mehr der begeisterte Prophet der Volksseele, der weitherzige Kulturhistoriker, zu uns spricht, sondern der ernste Sitten- und Kunstrichter, der nach abstrakten Normen sein Urteil fällt und sich befugt glaubt, richten zu müssen, wo ein Erklären und Zergliedern mehr genützt hätte.

Wie weit Herder in der Spiritualisierung der Natur vorgeschritten ist, läßt sich besonders an dem Aufsatz über

*) Wie Herder für die Vorstellung des rastlosen Wandels im Geschehen gern das Heraklitische Bild von den Wellen des Stroms anwendet (vgl. z. B. 9,503; 16,564; 29,133; 29,156), so wird die „wägende Wage" das Symbol der Idee des Ausgleichs. Die Gedichte „Der Strom des Lebens" und „Die Wage" umschreiben Herders zwei philosophische Grundbegriffe.

Newton ersehen. Was er in früherer Zeit nur angedeutet hatte, die Parallele zwischen der ethischen Gleichgewichtslehre und physikalischen Erscheinungen, wird hier im einzelnen durchgeführt, und gerade diese Arbeit zeigt den unmittelbaren Zusammenhang Herders mit der romantischen Naturphilosophie.*) Die Gravitationstheorie wird ethisiert als das Gesetz „gleichsam einer himmlischen Adrastea, in Verteilung des Gewichts und der Bewegung der Körper nach Maßen, Raum und Zeit" (23, 511). Der allgemeinen Fassung der späteren Polaritätslehre kommt Herder schon nahe, wenn er am Schluß der Abhandlung schreibt: „Zwei einander entgegengesetzte, in einander wirkende Prinzipien, mochte man sie nun Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Liebe und Haß, oder feiner das männliche und weibliche Prinzipium u. s. w. nennen, waren von Alters her die erzeugenden sowohl als die erhaltenden Mittelursachen der Weltordnung; jedes Zeitalter, jede Schule gab dem Ganzen seine Benennungen und Kunstformen" (23, 522). — Eine „sinesische Adrastea" nennt Herder das „Buch der gerechten Mitte, Tschong-Yong genannt" und bringt daraus Proben in der Übersetzung (24, 11 ff.).

Als ein Beispiel praktischer Anwendung des Adrasteagedankens sei hier auf einen Aufsatz hingewiesen, der sich mit den Methodisten beschäftigt, in einer kleinen Einleitung aber, von der religiösen Schwärmerei ausgehend, die damals vielerörterte Frage behandelt, ob die nüchterne Verstandeskultur, oder das Bedürfnis des Herzens unser inneres Leben regeln solle. Die prinzipielle Bedeutung der Frage für das 18. Jahrhundert ist leicht zu erkennen. Es handelt sich im Grunde um den in einem früheren Kapitel (s. oben S. 124) dargestellten Gegensatz zwischen der rationalistischen Aufklärung und der durch Rousseau und Shakespeare inspirierten

*) Es sei hier erwähnt, daß Okens berühmte und berüchtigte Definition Gottes als $\pm$ O (das Zero) schon bei Herder in dem Aufsatz über Newton anzutreffen ist, wenn auch nicht in so bündiger Form. Es heißt daselbst: Wenn die beiden antagonistischen Kräfte nicht in fortdauernd lebendiger Wirkung gedacht werden, „geben sie kein Resultat als O, die Summe des Weltalls" (23, 522).

dynamischen Anschauungsweise; den nüchternen und klugen Verstandesmenschen erschienen die Anhänger der neuen Richtung um so mehr als Schwärmer, da sie durch Kraftgenialität und schrankenloses Schwelgen in Gefühlsseligkeit sich möglichst hervorzutun bestrebt waren. Der Gegensatz zieht sich in mancherlei Färbungen durch das ganze Zeitalter. Man hat geradezu zwei Haupttypen von Romanen aus jener Periode unterschieden, von denen einer das „Ideal der Gelassenheit", der andere das „Ideal der Leidenschaft" verkörpert.*) Noch 1790 beantwortet K a n t eine Anfrage über die Ursachen der Schwärmerei in Form des kleinen Aufsatzes „Über Schwärmerei und die Mittel dagegen", und es ist bezeichnend für den Begründer des Kritizismus, daß er das damals aufkeimende naturwissenschaftliche Halbwissen und geheimnisvolle Anspielen auf die elektrischen und magnetischen Erscheinungen, also die Vorboten der Naturphilosophie, auch unter den „Unfug" der Schwärmerei rechnet (vgl. Werke 8, 179 ff.). In der Kritik der praktischen Vernunft definiert Kant die Schwärmerei geradezu als „eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft" (II, 1, 103).

Herder konnte es nicht schwer fallen, in dieser Frage einen Ausweg zu finden, da er von jeher für die Einheit aller geistigen und körperlichen Funktionen, für das Zusammenwirken von „Denken und Empfinden der menschlichen Seele" eingetreten war. Er will daher auch in diesem Falle die Gegensätze „Vernunft und Schwärmerei" als zwei Hälften eines Ganzen angesehen wissen und beiden ihre gehörige Stelle im Haushalt der Natur zuweisen: „Weise und gut hat es also die Vorsehung geordnet, daß den zu warmen meistens kalte Gemütsarten gegenüberstehen, die ihr Feuer dämpfen oder mildern. In der politischen Welt, wie in der gelehrten und Kirchengeschichte sind den Fanatikern und Enthusiasten die Indifferentisten und Gallionisten immer zur Seite . . . So schmerzlich dem Enthusiasten diese Gleichgültigkeit seines Gegners oft mit

*) Vgl. C. Heine, „Der Roman in Deutschland von 1774—1778", Halle 1892, besonders Kap. 3. — Im allgemeinen auch Koberstein, Gesch. d. deutschen Nationallitt. 5. Aufl. III, 20 ff.

Recht ist, so unentbehrlich ist sie dem Ganzen. Auch im Reiche der Geister muß ein Gleichgewicht, ein Beruhen auf dem Schwerpunkt stattfinden, oder alles flöge wie Strohfeuer auseinander" (24, 153). — Übrigens hatte Herder schon 1776 eine kleine Abhandlung „Philosophie und Schwärmerei, zwei Schwestern" geschrieben und den Antagonismus als einen realen Gegensatz nach Analogie der beiden Pole der Welt erklärt. „Schwärmerei in Abstraktionen des Kopfs bekämpft die Abstraktionen der Empfindung; sie halten einander das Gleichgewicht, und die ganze volle Kugel der Menschheit schwebt mit ihren zwei Hälften fest und ruhig weiter" (9, 502). Der wahre Weise vereinigt „Klarheit in seinen Begriffen mit Enthusiasmus in seinem Herzen".*)

In dieser Anwendung auf die Einheit der Geisteskräfte trägt das Prinzip des Gleichmaßes seine schönsten Früchte. In der Beurteilung sittlicher und ästhetischer Zeitfragen erreicht Herder jedoch nur selten die Höhe vorurteilsloser Objektivität; im allgemeinen verflacht der Adrasteagedanke zu einem leeren Symbol, unter dessen Schutz der mit seiner Umgebung verbitterte Mann sein keineswegs unparteiisches Richteramt ausübt. Auch die Art wie er über geschichtliche Ereignisse vergangener Jahrhunderte moralisiert und das Walten der Nemesis darin aufsucht, beweist die Unfruchtbarkeit der ganzen Methode; die Idee des sittlichen Ausgleichs, die ihrerseits mit der Forderung des absoluten Maximums zusammenhängt, kann als übergeschichtliches Prinzip zur Entwirrung des vielverschlungenen Getriebes menschlicher Leidenschaften, das wir Geschichte nennen, wenig beitragen. Herder bringt die reichen Gaben seines Geistes zur vollen Geltung, wenn er entweder ganz Theologe oder ganz Kulturhistoriker ist; wo er beide Seiten vereinigt und die sinnliche mit der übersinnlichen Welt zu verketten sucht, entsteht der Eindruck eines fruchtlosen

*) Das gleiche Thema behandelt das Gespräch: „Verstand und Herz" 1781 im Tiefurter Journal. Es heißt daselbst am Schluß: „Wir zerteilen und müssen zerteilen, was Eins ist; ich sehne mich nach dem Zustande, da wir nicht mehr zerteilen, da Verstand und Herz eins sein werden. . . ." (15, 159).

Mühens, weil es, mit Kant zu reden, unmöglich ist, „das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift."

4. Herders Ästhetik.

a. Vorbemerkung.

Einen ähnlichen Verlauf wie die Geschichts- und Naturphilosophie, nahm Herders Ästhetik. Auch hier erdrückte das mit dem Alter zunehmende teleologische Bedürfnis den dynamischen Grundgedanken und ließ die gewaltigen Triebe einer erfahrungsfrohen Jugend in dürrer Spekulation verkümmern. Die „Kalligone" bietet so wenig wie die „Adrastea" einen Maßstab zu einer gerechten Beurteilung und Schätzung des Herderschen Gedankenreichtums; man muß auf die Schriften der Frühzeit, besonders das vierte Wäldchen und die daraus erwachsene „Plastik" zurückgehen. Nur so tritt deutlich zu Tage, daß die Ästhetik und die Geschichtsphilosophie des jungen Herder von der gleichen Geistesströmung getragen sind: von der dynamischen Reaktion gegen die mathematisch-mechanische Anschauungsweise und rationalistische Überschätzung der begrifflichen Erkenntnis. Es ist nötig, die geschichtlichen Vorbedingungen dieser Reaktion kurz zu skizzieren.

Obgleich die Ästhetik in ihrer ursprünglichen Anlehnung an die Leibnizsche Philosophie die Möglichkeit einer dynamischen Weiterbildung bot, erhielt sie gleichwohl durch die Wolff-Baumgartensche Auslegung der Lehren Leibniz' von vornherein eine rationalistische Wendung.*) Man kann deutlich verfolgen, wie die ästhetischen Begriffe sich parallel zu der Psychologie und Metaphysik entwickelten. Der Rationalismus wußte mit dem Gefühlsleben nichts anderes anzufangen, als es dem Denken unterzuordnen; es stört die klare begriffliche Erkenntnis, die einzig und allein das wahre Sein

*) Vgl. Dilthey, Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe. Deutsche Rundschau Bd. 72, S. 207 ff. — Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Baumgarten bis Schiller. Würzburg 1892.

enthält. In dieser einseitigen Überschätzung der Verstandestätigkeit lag der Grundirrtum der Aufklärung, und da die Ästhetik unter dem Einfluß dieser Geistesrichtung ihre erste Formulierung erhielt, so trägt sie alle Züge derselben. Vor allem zeigt sich dies in der Einschätzung der künstlerischen Tätigkeit: sie tritt, der rationalen Ästhetik zufolge, von außen an das Material heran, um es architektonisch zu gestalten, wie der Schöpfer das All nach mathematischen Gesetzen ordnet. Der Künstler arbeitet mit dem Verstande und seine Technik ist erlernbar. Das Kunstwerk aber muß als Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit ein Abbild der sinnlichen Vollkommenheit und Harmonie des Weltalls sein, in welchem die prästabilierte Harmonie die Gesamtheit der unabhängigen Monaden vereint. Da aber diese Welt doch eine vernünftige ist, so muß auch das Abbild derselben zunächst wahr und begrifflich klar sein; leere Phantasiegebilde können daher keinen Platz in der Kunst finden. Logische Wahrheit und Wirklichkeit ist der Prüfstein des Kunstwerks und sein Zweck eine in schönen Formen dargebotene Belehrung. Der Genießende hat daher ein Recht, die schöne sinnliche Erscheinung in Begriffe aufzulösen und sich das Kunstwerk zur geistigen Erbauung näher zu bringen.

Diese rationalistische Theorie erlitt allerdings schon vor Herder wesentliche Umbildungen und zwar im Sinne einer fortschreitenden Vertiefung des Gefühlselementes. Die völlige Vernachlässigung der empirischen Methode hatte wenigstens die gute Folge, daß um so mehr auf den subjektiven ästhetischen Eindruck geachtet und daß an Stelle mechanischer Vollkommenheit auf das subjektive G e f ü h l des harmonischen Einklanges Nachdruck gelegt wurde. Durch diese Wendung, die freilich im Grunde nur ein Zurückgehen auf die Leibnizsche Idee des Zusammenstimmens von Subjekt und Objekt bedeutet, wird in Form einer psychologischen Ästhetik eine dynamische Anschauungsweise vorbereitet. Der Grundgedanke aller wahren Ästhetik, daß die ästhetische Stimmung auf einer erhöhten geistigen Regsamkeit und inneren Teilnahme an der Außenwelt beruhe, kündet sich bei Theoretikern wie Sulzer und

Eberhard schon an. Aus der Formel: Einheit in Mannigfaltigkeit, erwächst die Forderung: Zusammenfassung, Synthese des ganzen Reichtums der seelischen Kräfte und Vorstellungen. Von der anderen Seite bereitet die Physiologie und das Stadium organischer Prozesse eine grundsätzliche Wandlung der ästhetischen Anschauungen vor, indem der Begriff der künstlichen Harmonie und mechanischen Vollkommenheit durch die Vorstellung des organischen Zusammenhanges belebt und vertieft wird. Das Naturschöne wird als Wirkung einer geistigen Kraft erkannt, die sich jedem Ding aufprägt und ihm seine eigene Bestimmung verleiht.

Aus solchen Voraussetzungen erwächst Herders dynamische Ästhetik. Ihr ungeheurer Einfluß auf die Folgezeit kann nicht leicht überschätzt werden, denn die klassische wie romantische Kunsttheorie ist durchaus von Herders Bewegungslehre abhängig. Der organische Begriff der Schönheit, Schillers Lehre von der Schönheit als lebendiger Gestalt, vor allem die romantische Theorie von der Kunst als Vollendung des sich selbst bestimmenden organischen Werdeprozesses, — diese ganze Entwicklung der Folgezeit war unmöglich, solange das Schöne als Erfüllung logischer Begriffe oder sittlicher Normen angesehen und das Kunstwerk nach dem Maßstab geometrischer Regelmäßigkeit und Symmetrie beurteilt wurde.

b. Das dynamische Element in Herders Ästhetik.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen versuchen wir im folgenden zunächst den dynamischen Grundzug von Herders Ästhetik aus den Quellen zu erweisen, um darauf die Anwendung seines Maximumbegriffes auf die Kunst genauer zu untersuchen. Die Schrift „Vom Erkennen und Empfinden" zeigt am deutlichsten den veränderten Standpunkt, den das Gefühlsleben bei Herder gegenüber der Verstandestätigkeit einnimmt: es ist ihr nicht mehr untergeordnet, sondern die bewegende Urkraft, die geheimnisvolle Urquelle, aus welcher alles geistige Leben strömt. Auch das Kunstwerk wird aus den

dunklen Tiefen der Leidenschaft geboren, und wer es genießen will, muß zu den tiefsten Abgründen der menschlichen Seele hinabsteigen. Das Verstehen des Kunstwerks soll ein inneres Aneignen und Erleben werden; die verstandesmäßige Zergliederung ist vollkommen unzureichend, um das Schaffen des Genies zu begreifen. — Das Ideal des Schönen erleidet ebenfalls eine vollständige Umwandlung; wie die Natur in ihren organischen Äußerungen ein Reich wirkender Kräfte bildet und wie die natürliche Vollkommenheit in der ebenmäßigen Entfaltung aller Lebenstriebe besteht, so kann auch das ästhetische Ideal, das Schöne nur in dem Zusammenstimmen aller Glieder zu einem zweckmäßigen, bewegenden Ganzen bestehen. „Alles, was da ist, ist zu Zwecken; so auch der menschliche Körper . . . Jedes Glied ist da zu seinem Zweck, von dem es auch seine Gestalt hernimmt; hat's diese, so ist's zu jenem gut, es ist, was es sein soll; es ist also in seiner Gestalt angenehm. Es ist ein fühlbarer Begriff der Vollkommenheit" (8, 94). „Es ist leicht sich zu denken, wie der Körper durch seine wohlgefälligen Formen dem Gefühl Vergnügen bringt; wie es aber die Seele durch den Körper tut, hat einen Mittelsatz nötig, nämlich durchs Gefühl und durch öfteres Gefühl bekommen wir die Idee von Bewegung. Bewegung ist die sinnliche Ankündigung des Lebens, Leben die Ankündigung der Seele: so und nur so spricht die Seele durch Körper" (8, 100).

Dieser letztere Satz enthält den eigentlichen Kern der Herderschen Ästhetik, die Lehre, daß der Kunstgenuß nicht in der verstandesmäßigen Zergliederung einer toten Symmetrie besteht, sondern in dem Bewußtsein des sympathischen Mitschwingens des inneren Menschen, eines Hineinlebens in den Gegenstand und einer geistigen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt.*) Herder erläutert diesen Gedanken u. a. durch

*) Vgl. die Abhandlung von A. Tumarkin, Das Assoziationsprinzip in der Geschichte der Ästhetik. Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. 12, 268 ff. Mit Recht wird hier auf die Verwandtschaft von Herders ästhetischen Anschauungen mit der heutigen Gehaltsästhetik und den Begriffen des assoziativen Faktors, der Einfühlung etc., aufmerksam gemacht.

folgendes Beispiel: „Das Auge, wenn es Wasser anblickt, fühlt es gleichsam durch die Assoziation mit dem Gefühl; es kühlt sich in demselben ab, badet sich und schwimmt in demselben. Der sich darin abspiegelnde Himmel verstärkt dies Gefühl noch mehr und entfernt noch weiter von der Erde, gleichsam in ein anderes Element, wo man nicht dörrt, nicht trocknet, schmachtet" (8, 100).*) Das Element, das dem Genießenden einen Anknüpfungspunkt bietet, das Assoziationen in ihm weckt und ihn zum Reagieren veranlaßt, nennt Herder das „Ausdrückende, Bedeutende" der Schönheit. „Je mehr ein Glied bedeutet, was es bedeuten soll, desto schöner ist's, und nur innere Sympathie, d. i. Gefühl und Versetzung unseres ganzen menschlichen Ichs in die durchtastete Gestalt ist Lehrerin und Handhabe der Schönheit" (8, 56).

Diesem Sensualismus, der den Kunstgenuß direkt von dem Fühlen und Tasten abhängig macht, entspringt Herders hohe Schätzung der Plastik, und die Abhandlung, in welcher er das Eigentümliche dieser Kunst und ihre psychologische Grundlage untersucht, gehört zu dem Glänzendsten, was er geschrieben. Der Hauptgegenstand seiner Betrachtung ist die menschliche Gestalt. Hier fand er die günstigsten Vorbedingungen für die Entwicklung seiner ästhetischen Theorien, denn welches Gebilde ist reicher an Ausdrucksfähigkeit? Welches spiegelt das seelische Leben in den äußeren Bewegungen vollkommener wieder? Welches ist ein herrlicherer Beweis des Satzes, daß Schönheit auf bewegter, nicht toter Symmetrie beruhe? „Hat die Natur unsere Menschheit nicht zum toten Meer, zum Stillstand einer ewigen Untätigkeit und gefühllosen Götterruhe, sondern zu einem bewegten, ewig sich regenden Strome voll Kraft und Lebensgeistes machen wollen, so sehen wir, auch von außen konnte ihr Werk keine plastische Larve und Maske einer schönen, ewigen Untätigkeit sein,

*) Man wird durch diese Sätze unwillkürlich an Goethes Ballade „Der Fischer" erinnert, welcher nach des Dichters eigenem Zeugnis (W IV. 3, 208; Gespr. 4, 308) eben jenes seelische Erlebnis zu Grunde liegt, das Herder oben psychologisch zergliedert.

sondern Lebenswind mußte die Formen beleben. Sofort wird die Schönheit Kraft, Bedeutung in jedem Gliede" (8, 58). „Die Wohlgestalt des Menschen ist also kein Abstraktum aus den Wolken, keine Komposition gelehrter Regeln oder willkürlicher Einverständnisse; sie kann von jedem erfaßt und gefühlt werden, der, was Form des Lebens, Ausdruck der Kraft im Gefäße der Menschheit ist, in sich oder in anderen fühlt. Nur die Bedeutung innerer Vollkommenheit ist Schönheit" (8, 56). Herder möchte geradezu als „Dynamik des Körpers" bezeichnen, „was da, von menschlicher Seele in den Kunstkörper gegossen, jeder Biegung, Senkung, Weiche, Härte wie auf einer Wage zugewogen, in jeder lebt und beinahe die Gewalt hat, unsere Seele in die nämliche sympathische Stellung zu versetzen. Jedes Beugen und Heben der Brust und des Knies, und wie der Körper ruht, und wie in ihm die Seele sich darstellt, geht stumm und unbegreiflich in uns hinüber: wir werden mit der Natur gleichsam verkörpert oder diese mit uns beseelt ... Nichts muß bloß ersehen und als Fläche behandelt, sondern vom zarten Finger des inneren Sinns und harmonischen Mitgefühls durchtastet sein, als ob es aus den Händen des Schöpfers käme" (8, 60). Über die Grenze zwischen dem Schönen und Häßlichen kann kein Zweifel sein, wenn man zugibt, „daß jede Form der Erhabenheit und Schönheit am menschlichen Körper eigentlich nur Form der Gesundheit, des Lebens, der Kraft, des Wohlseins in jedem Gliede dieses kunstvollen Geschöpfes, sowie hingegen alles Häßliche nur Krüppel, Druck des Geistes, unvollkommene Form zu ihrem Endzweck sei und bleibe" (8, 56).*)

*) Die Herleitung des Schönheitsbegriffes aus organischen und psychophysischen, statt aus formalen und metaphysischen Voraussetzungen, die Forderung eines inneren Gefühlssinnes zum Genuss geistiger, beseelter Schönheit an Stelle des körperlichen Tastsinnes, — Anschauungen dieser Art bezeichnen den Fortschritt Herders gegenüber Winckelmann und Lessing. Über die mannigfaltigen Einflüsse, die bei dem Heranreifen der Ästhetik Herders mitgewirkt haben, orientiert die Schrift von Arnold E. Berger, Der junge Herder und Winckelmann. Halle 1903. Vgl. über Hamann 10 ff.; Shaftsbury 23; Kant 26; Leibniz 45; Home 62; Diderot 79.

c. Sinnliche Vollkommenheit und Gleichgewicht.

Welche Gestalt gewinnen nun diese Theorien, nachdem Herder seine allgemeinen Gesetze über das geistige Geschehen aufgestellt hat und wie fügen sie sich in dieses spätere Begriffsschema ein? Von dem einen Hauptbegriff, der Idee des Antagonismus, ließ sich in der Ästhetik schon deshalb wenig Anwendung machen, weil hier der Nachdruck von vornherein auf dem Moment des Zusammenstimmens der einzelnen Widersprüche zu einem Ganzen liegt. Doch unterläßt Herder nicht, gelegentlich darauf hinzuweisen, daß der Zustand des Gleichgewichts tatsächlich die Überwindung eines Antagonismus voraussetzt. Insbesondere gilt dies von der Symmetrie des menschlichen Körpers, der nicht nur in dem Gegensatz der beiden Hälften, sondern auch in jedem Teil der Muskeln und Glieder einen Antagonismus offenbart.*) In der Auflösung dieser „sanften Gegensätze" zu einem „schwebenden Gleichgewicht" besteht eben der Zauber der menschlichen Gestalt (22, 294; die ganze Stelle weiter unten S. 181). — Es war jedoch noch in anderer Weise möglich, das dynamische Grundgesetz für die Ästhetik fruchtbar zu machen, und zwar fand Herder den Weg hierzu schon von dem Engländer Burke vorgezeichnet. Dieser Vorläufer der „Ästhetik von unten" hatte das Gefühl des Erhabenen auf Spannung der Reizfibern, das des Schönen auf Lösung derselben zurückgeführt und diesen Gegensatz mit dem ethischen Antagonismus der selbsterhaltenden und sympathischen Triebe in Parallele gesetzt.**) Herder kommt mehrfach auf diese Theorie Burkes zu sprechen und gesteht ein, daß er den Verfasser darum „fast „beneide" (8, 186); in der Kalligone faßt er sie in folgende Sätze zusammen: „Burke war ein talent- und einsichtsvoller,

*) Genau der gleiche Gedanke findet sich schon bei Hutcheson vgl. das Zitat oben S. 95 A. 1.

**) Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful (1756), besonders Teil IV. Über Herders Verhältnis zu Burke vgl. Haym, a. a. O. I, 358.

ein beredter, und wo ihn Vorurteile nicht blendeten, ein sehr verständiger Mann . . . Sein Erhabenes und Schönes setzt er in zwei Tendenzen der menschlichen Seele, fast ähnlich den beiden Grundkräften des Universum nach Newton, Anziehung und Zurückstoßung. Wie die Liebe aus sich geht und sich mitteilt, wie sie an sich zieht und sich vereinigt, so nach ihm das Schöne in seinen Wirkungen und Objekten. Ihm steht ein anderes Gefühl entgegen, das uns in uns zurückzieht, uns auf unserm Mittelpunkt festhält, stark macht, Gefahren zu überwinden, mächtig zu entfernen, was zu uns nicht gehört. Es ist unser edles Selbst mit tausend Phänomenen erhabener Empfindungen und Taten. Vermöge dieser zwei Kräfte gravitiert und erhält sich das menschliche Weltall wie das physische durch jene zwei ähnlichen Kräfte Newtons. Unser Herz ist der Brennpunkt beider" (22, 230).

Weit wichtiger ist die Lehre vom Gleichgewicht für die Herdersche Ästhetik. Auch hier gilt jedoch das gleiche, wie für die Geschichtsphilosophie: die grundlegenden Anschauungen sind längst vorhanden, ehe sie sich zu Formel und Gesetz verdichten. Es ist offenbar, daß die ganze Auffassung Herders vom Schönen als Zustand sinnlicher Vollkommenheit und lebendiger Symmetrie alle Bedingungen erfüllte, um ohne weiteres der späteren Grundformel des Geschehens, dem Gesetz des Kräftemaximums untergeordnet zu werden. Auch hinsichtlich der beiden Formen dieses Gesetzes und ihres Wertes ist das früher Gesagte zu wiederholen: der Begriff des relativen Maximums erweist sich als brauchbar, denn mag er auch nichts wesentlich Neues hinzufügen, so bietet er doch eine knappe Formulierung in Form eines anschaulichen Bildes. Die Forderung des absoluten Maximums dagegen führt auf Abwege und wird gerade für die Kunsttheorie verhängnisvoll infolge des Hineintragens der damit verknüpften Idee der sittlichen Zweckordnung.

Wir verfolgen zunächst die Art, wie Herder den Begriff des relativen Gleichgewichts in die Ästhetik einführt. Die vorbereitenden Stadien lassen sich schon in den Entwürfen zur „Plastik" deutlich erkennen, denn immer wieder betont

Herder, daß er unter dem Begriff der Vollkommenheit-Schönheit soviel verstehe als bewegte Symmetrie d. h. Mitte zwischen Extremen. „Der Begriff der Vollkommenheit liegt zwischen Ruhe und Tätigkeit, daß weder jene noch diese allein sei: die Seele nicht zu sehr beschäftigt, der Körper nicht zu sehr, beide nicht zu wenig. Da ist die edle Stelle der Griechen" (8, 95). An andrer Stelle heißt es noch genauer: „Zu viel Handlung: die Seele ist wie außer ihrem Schwerpunkt; sie stützt sich wie der Seiltänzer auf einen zu feinen Punkt, als daß er natürlich faßlich, annehmlich sei . . . Zu viel Leidenschaft ist Krankheit der Seele, zu viel Handlung. Unnatürliche Ruhe allein ist Trägheit und eine Art von Tod (Nichts); übertriebene Leidenschaft und Handlung Krankheit und also eine Art Tod ebenfalls" (8, 106). Gerade die richtige Verteilung von Ruhe und Tätigkeit erklärt die Vollendung der Laokoon-Statue, denn hier ist Tun und Leiden „wie auf der Goldwage durch die ganze Figur wie abgewogen" (8, 106). Ähnliche Betrachtungen mit Hindeutung auf das Gesetz des Gleichgewichts sind nicht selten. Die schärfere Formulierung des letzteren und die Einordnung der Ästhetik in das spätere Begriffsschema konnte jedoch erst erfolgen, nachdem Herder die Gesetze des Geschehens in seinen geschichtsphilosophischen Hauptwerken auf den kürzesten Ausdruck gebracht hatte.

Die Schrift, in welcher er die Revision seiner Ästhetik von diesem Standpunkte aus vornimmt, die „Kalligone", ist vielleicht sein schwächstes Werk. Es mangelt darin zwar nicht an wertvollen Abschnitten und einzelnen neuen Gedanken, aber das Beste war schon in jenen ästhetischen und psychologischen Abhandlungen und Fragmenten der früheren Jahre weit kerniger vorgetragen worden, während es hier erst aus dem polemischen Beiwerk herauszuschälen ist. Die Bedeutung des Buches für die eigentliche Kunsttheorie liegt darin, daß Herder hier anstrebt, den Begriff des Kräftemaximums, der in dem Spinozabuch am bündigsten definiert war, nunmehr auch für die Ästhetik fruchtbar zu machen und das Schöne wie das Sittliche aus dem Gleichgewicht der Kräfte zu erklären. Der folgende Abschnitt aus dem ersten

Teil der Kalligone zeigt, wie sich Herders Kunstanschauung in dem neuen Gewande ausnimmt: „Wohlgestalt, gefällige Form der Körper ist eine Verbindung ihrer Teile zu einem Ganzen, zu dem Ganzen, das dieser Körper sein soll, sofern sie unserm tastenden Gefühl oder unserem Auge, das dem Finger unendlich zarter nachtastet, ein sanftes Gefühl ihrer Ein- und Zusammenstimmung geben. Wohlgestalt ist uns eine gefällige Fassung und Zusammenordnung der Teile eines Körpers zu einem Ganzen. Da nun aus Ruhe und Bewegung die Harmonie der Natur zusammengesetzt ist — denn der Körper soll in sich bestehen, und die ihn konstituierenden Kräfte sollen aus sich wirken —, so kann man ihn wie im Streit der Elemente empfangen, nachdem sich diese friedlich geschieden und in Biegungen umgrenzt, in seiner Bestandheit gleichsam aus Ruhe und Bewegung zusammengesetzt denken" . . . Es gibt also bei allen Gestalten ein Maximum ihres Daseins, einen Punkt ihrer Vollkommenheit und sogar bei jedem Teil jedes Ganzen. „Wo Regeln einander einschränken, so daß, was nach einer Regel zunimmt, nach einer anderen abnehmen muß, wird immer ein Maximum oder Minimum, nach Rücksicht auf Mittel und Zweck, in Ruhe oder in Bewegung. Die sinnliche Wahrnehmung dieses Maximum in allen dahinstrebenden Mitteln und Kräften ist das Gefühl der Vollkommenheit eines Dinges, seine Schönheit" (22, 48).

Dieser Satz wird nun auf die einzelnen Kunstgattungen angewandt, auf die Baukunst, Plastik und endlich M u s i k. Gerade der letzteren Kunst hatte Herder von jeher besondere Gunst und Aufmerksamkeit zugewandt; war sie doch der unmittelbare Ausdruck der elementaren Leidenschaften und Gemütsbewegungen, eine durchaus dynamische Kunst (s. das 4. Wäldchen 4, 90 ff.). Auch sie tritt in den Bannkreis der Göttin Nemesis, denn sie erweckt und ordnet die ab- und zunehmenden Empfindungen harmonisch und bildet ein Maximum des Schönen, das sich zwischen den Extremen eines kalten Verstandes und aufbrennender Leidenschaften selbst beschränkt (22, 72). — Ähnlich wird das Naturschöne unter dieses Gesetz gerückt. In dem Aufsatz vom „Erkennen und

Empfinden" hatte Herder das Wunder der Pflanze und ihres Wachstums, das „Heraufläutern" und die Hervorbringung „höherer, feinerer Reize" in einer Weise dargestellt, die an Goethes Gedicht „Metamorphose der Pflanzen" erinnert.*) In der „Kalligone" werden fast die gleichen Betrachtungen wiederholt, aber unter Angliederung an das Beharrungsgesetz: „Die Schönheit der Blume ist also das Maximum ihres eigentümlichen Daseins und Wohlseins; uns ist sie schön, wenn unsere Empfindung dies Maximum harmonisch sich zueignen darf und gern zueignet" (22, 78).

Das Maximum der organischen Erscheinung steigert sich endlich zur „ästhetischen Normalidee", wenn es sich über individuelle Verschiedenheiten erhebt und das vollkommenste innerhalb der Gattung mögliche Wesen, den Typus oder das Musterbild darstellt. „Die Normalidee ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint" (22, 287). Das vollkommenste Gebilde und daher der Idealtypus der Schönheit bleibt für Herder nach wie vor die menschliche Gestalt, in der sich die „reine Idee der Menschheit" verkörpert. Dem schönen Menschen, dem Herder in den früheren ästhetischen Schriften begeisterte Hymnen widmet, gilt auch eine der letzten und schönsten Betrachtungen der Kalligone. Was wir an den griechischen Mustergestalten als „hohe Ruhe, stille Würde, oder erhabene Einfalt" zu bezeichnen pflegen, ist nicht aus der Sittenlehre abzuleiten, sondern „es ist die in diese rein menschliche Gestaltung gegossene, ihr durchaus einwohnende Seele, der Zusammenklang ihrer Glieder. Da nämlich die Natur den mensch-

*) Es ist offenbar, daß Herder an dieser Stelle (8, 175) das Goethesche Prinzip der Steigerung zur Erklärung der Pflanze heranzieht. Allerdings sind Herders Betrachtungen über diesen Gegenstand ganz vager Art, im Vergleich zu Goethes exakter Darstellung; es ist jedoch bemerkenswert, daß beide Männer hier, allem Anschein nach, unabhängig von einander dieselbe Grundanschauung vertreten.

lichen Körper symmetrisch gebaut und die Bewegung seiner Kräfte einem Antagonismus nicht nur beider Seiten gegen einander, sondern in jedem Teil seiner Muskeln und Glieder anvertraut hat: so ist dieser Zusammenklang einer harmonischen Disharmonie wie in einem melodischen Rytmus eben das Seelenhafte, Bezaubernde, das in der ganzen Stellung der Gestalt zu uns spricht, in uns übergeht und wie ein Gefühl göttlicher Ruhe sich uns mitteilt. Bemerket das schwebende Gleichgewicht in allen Teilen, in allen Gliedern! Auf sanfte Gegensätze ist es gebaut, in denen dem andern nichts scharf entgegenstrebt, nichts aber auch welkt . . . Ein erzwungener Kontrast, ein Widerspruch mit sich und anderen ist nirgend sichtbar; nie stehen wir auf der Zehspitze eines peinlichen Strebens. Woher hat sich diese Ruhe ergossen? Vom Haupt hinab in Brust und Hände, in die ganze Haltung und Stellung des Körpers. Nicht tote Ruhe ist's, sondern ein mit sich selbst einiger Geist und Körper, Bewegung in Ruhe, Ruhe in Bewegung, auf der Spitze einer Goldwage dem Gebilde zugewogen, eine Melodie der Glieder" (22, 294).

d. Das absolute Gleichgewicht und das Sittliche.

Wesentliche Elemente der Herderschen Ästhetik, wie der historische Gesichtspunkt und die Ansätze zur Analyse des Objekts, sind absichtlich in unserer Darstellung außer acht gelassen, da es sich hier nur um Aufzeigung der dynamischen Prinzipien handelt. Gerade Herders Ästhetik beweist, wie wichtig diese für ihn wurden und wie nahe sich seine Anschauungen mit denen seiner größeren Zeitgenossen und der Romantik berührt. Was Goethe selbst betrifft, so bedarf es kaum eines Hinweises, daß seine dynamische Auffassung des natürlichen wie geistigen Geschehens vollkommen mit Herders Ansichten übereinstimmt; welche Bedeutung Herders Begriffe des Antagonismus und Kräftemaximums sowohl für Goethes Naturwissenschaft wie Kunstlehre besitzen, wird an anderer Stelle eingehender zu erörtern sein. Denn auch ihre Kunsttheorie — von Herders Zweckbegriff abgesehen — ruht auf

gemeinsamem Grunde: nur kommt für Goethe als schaffenden Künstler ein hochentwickeltes Formgefühl hinzu und die Ausbildung des von Herder so benannten „kältesten Sinnes", des Auges; seine deutlichere Einzelbeobachtung befähigt ihn zu festerer Linienführung, während Herders überwallendes Gefühl nicht selten verschwommene Umrisse zur Folge hat.

Die ausgesprochene Abneigung, die Goethe gegen Herders spätere Ästhetik bekundete, hat nichts mit dem dynamischen Grundcharakter derselben zu schaffen; sie richtet sich vielmehr gegen die Einführung des Zweckbegriffes in die Kunst. Es ist die Idee des absoluten Maximums, die inzwischen von Herder Besitz genommen hatte, und die seiner Ästhetik ebenso wenig Dienste leisten konnte, wie seiner Kulturphilosophie, denn hier wie dort hatte sie nur eine Verwirrung und Unklarheit über Aufgaben und Ziele, eine Vermischung von Kategorien zur Folge. Wie in der Geschichte die individuelle Vollkommenheit der absoluten sittlichen Zweckordnung geopfert wurde, so sollte sich nunmehr auch das einzelne Kunstwerk der gleichen Forderung unterwerfen und in erster Linie das Sittengesetz erfüllen. Durch dieses Hineintragen eines fremden Zweckbegriffes in das von eigenen Gesetzen bestimmte Gebiet der Kunst stellte sich Herder in geraden Gegensatz zu Goethe und Kant. So blutlos und abstrakt Kants Ästhetik im übrigen sein mochte, so hatte sie doch mit größter Konsequenz das Prinzip der Autonomie durchgeführt, und in diesem Punkte trafen Dichter und Philosoph zusammen. Ließ sich Goethe über den Ausblick in das Herdersche quietistische Reich der Humanität schon sehr skeptisch vernehmen,*) so empörte sich sein künstlerisches Gewissen gegen jeden Versuch, diesen sich selbst bestimmenden Naturprozeß des künstlerischen Schaffens irgend einem Zweck unterzuordnen, — sei es in Form einer Verschmelzung des Schönen mit dem sittlich Guten, oder sei es in der niedrigsten teleologischen Form, die den Weg zum Schönen durch das Nützliche nehmen läßt.

*) „Auch halt' ich es für wahr, daß die Humanität endlich siegen wird, nur fürcht' ich, daß zu gleicher Zeit die Welt ein großes Hospital und einer des andern humaner Krankenwärter sein werde" (24, 316).

Goethe gibt seinem Ärger über diese Wendung der Herderschen Kunstlehre in einem Briefe an Heinr. Meyer unverhohlen Ausdruck mit den Worten: „So schnurrt auch wieder durch das Ganze die alte, halbwahre Philisterleier, daß die Künste das Sittengesetz anerkennen und sich ihm unterordnen sollen. Das erste haben sie immer getan und müssen es tun, weil ihre Gesetze so gut als die Sittengesetze aus der Vernunft entspringen; täten sie aber das zweite, so wären sie verloren, und es wäre besser, daß man ihnen gleich einen Mühlstein an den Hals hinge und sie ersäufte, als daß man sie nach und nach ins Nützlich-Platte absterben ließe“ (W IV. 11, 101).

Ziehen wir die Summe aus Herders geistiger Arbeit, so bleibt sein Vermögen, sich in die mannigfaltigsten Formen des Kultur- und Volkslebens in Vergangenheit und Gegenwart sympathetisch einzuleben, ebenso bewunderungswürdig, wie seine Überzeugung von der hohen Bestimmung des Menschengeschlechts und von der Güte seines Schöpfers auf das empfängliche, religiöse Gemüt stets ihren Zauber ausüben wird. Sein Hauptbemühen dagegen, einen organischen Zusammenhang zwischen Natur und Geist herzustellen, scheiterte auf allen Gebieten und mußte scheitern, weil der transzendente Begriff des absoluten Maximums mit der Immanenz der Humanitätsidee nicht vereinbar war. Herder beging den Irrtum, daß er eine ideale Spiegelung des irdischen Tuns und Treibens für die tatsächliche Fortsetzung desselben hielt und einen erhabenen aber abstrakten Wunsch als wirklichen Abschluß eines Prozesses ansah. In diesen Irrtum trieb ihn einerseits sein religiöses Bedürfnis nach Frieden, Ruhe und Vollendung, anderseits sein ästhetisches Verlangen nach einer Krönung des großartigen Gedankenbaus, der aus dem Chaos aufsteigen und in das ewige Licht hineinragen sollte. Auch Kant hatte die transzendenten Bedürfnisse des Herzens anerkannt und ihnen Spielraum gewährt, aber nur unter der Bedingung, daß sie mit den rationellen Erfahrungswissenschaften unter keinen Umständen verquickt werden dürften. Bei Herder siegt umgekehrt das metaphysische Bedürfnis über das logische Gewissen; er dringt über die Erdatmosphäre des menschlichen

Erkenntnisvermögens hinaus und sucht in dem unermeßlichen Weltraum die idealen Formen, die Vollendung des irdischen Werdens.

So blieb das Hauptproblem tatsächlich ungelöst, oder vielmehr, Herders eigentümliche Anlage trieb ihn dazu, vor allem seinen ästhetisch-religiösen Bedürfnissen Genüge zu leisten und andere fruchtbare Ansätze, die zur Lösung führen konnten und reichlich in seinen Schriften ausgestreut liegen, darüber zu vernachlässigen. Es war Herders einstigem Straßburger Schüler und größtem Zeitgenossen vorbehalten, das Problem des organischen Zusammenhanges in bescheidenerer Weise, aber mit größerem Erfolge anzugreifen und einer wissenschaftlichen Lösung entgegenzuführen.

---

7. Kapitel.

Goethes Naturanschauung.

1. Das allgemeine Problem.

Es ist oft versucht worden, Goethes Weltanschauung mit einem bestimmten philosophischen Systeme in engere Verbindung zu bringen und seine zahlreichen meist aphoristischen Äußerungen über philosophische Gegenstände und Schriftsteller im einen oder anderen Sinne auszudeuten. Ein solches Verfahren wird immer etwas gewaltsames behalten, denn Goethes theoretische Philosophie läßt sich an Geschlossenheit mit seiner Natur- oder Kunstanschauung nicht im entferntesten vergleichen. In der Tat ist mit Recht gesagt worden, daß sein eigentliches Theoretisieren sich fast ganz auf naturphilosophische Probleme beschränkt.*) Als Naturforscher fühlte er sich vollständig sicher in seinem Elemente und war imstande, über prinzipielle und methodische Fragen in systematischer Weise Rechenschaft abzulegen. Hinsichtlich des begrifflichen Denkens läßt sich das Gleiche nicht behaupten. Abstrahieren, Messen, Scheiden, lag nicht in Goethes Art;

*) Siebeck, Goethe als Denker, S. 71.

wollte er also das in ihm spontan Gewachsene zu präziserem Ausdruck bringen, so knüpfte er unbedenklich an die verschiedensten Systeme an, so lange er darin eine besonders brauchbare, theoretische Stütze eigener Gefühlswerte erblickte. So erklärt es sich, daß man bei einer systematischen Darstellung von Goethes Denkweise sowohl von Bruno wie Spinoza, Leibniz wie Kant, Schelling wie Hegel ausgehen kann und ausgegangen ist, — je nach Voraussetzung und Ziel der Darstellung.

Was insbesondere Kant betrifft, so fand Goethe bei ihm die theoretische Bestätigung von gewissen Überzeugungen über Natur und Kunst, die sich in ihm selbst mit immer steigender Gewißheit ausgebildet hatten; aber wie eng sich die beiden Männer auch in einigen wichtigen Resultaten berühren mochten, so waren doch Ausgang, Ziel und Methode ihrer Arbeit grundverschieden. Kants Bestreben war darauf gerichtet, Grenzen zu ziehen, sowohl im Ganzen für die menschliche Erkenntnis, wie im besonderen für die einzelnen Wissensgebiete. So schied er das empirische Material von den allgemein gültigen Denk- und Anschauungsformen und diese wiederum von den regulativen Formen der Beurteilung; anderseits gab er jedem Gebiete seine eigenen Zwecke und Bestimmungen: überall aber waren es vor allem methodologische und erkenntniskritische Fragen, die zum Austrag gelangten. Goethe ist weder Philosoph noch Systematiker, sondern praktischer Naturforscher; er erörtert philosophische Axiome und Theorien nicht um ihrer selbst willen, sondern im Zusammenhang mit den ihn beschäftigenden Problemen. Aufs Vereinen und Zusammenfassen ist sein Sinn gerichtet, nicht aufs Scheiden.

Seinen eigenen Standpunkt hat Goethe selbst wiederholt als einen Hylozoismus bezeichnet und damit ausgesprochen, daß ihm die Natur als ein von lebendigen Kräften durchwaltetes, beseeltes Ganze erscheine. Er vertritt also als Naturphilosoph einen dynamischen Pantheismus, und das Grundproblem dieser Richtung ist auch das seine: die Einheitlichkeit des Werdeprozesses und den inneren Lebenszusammen-

hang im Umkreis der ganzen Schöpfung zu erkennen. Dadurch aber, daß Goethe diesen Zusammenhang und die Weltwerdung als die Betätigung einer bildenden Urkraft in Form eines Stufenreiches von Organismen auffaßte, bekundete er seine Zugehörigkeit zu der neuen Form des ästhetischen Pantheismus, dessen Hauptvertreter Schelling war. Es ist nötig, auf diese Naturphilosophie kurz einzugehen, um Goethes Stellung zu derselben richtig abzuschätzen.

Es war das Hauptziel der nachkantischen Spekulation, den Dualismus zwischen Natur und Freiheit, den Spalt zwischen der Erscheinungswelt und dem übersinnlichen Reich der „Dinge an sich" zu beseitigen, und sie erreichte dies einerseits durch Einbeziehung des Absoluten in den Bereich des menschlichen Erkenntnisvermögens, anderseits durch die Einführung des Begriffes des Werdens. Das freie Handeln, welches Kant in die praktische Vernunft verwiesen hatte, ist nach Fichte auch in der theoretischen möglich in Form der Selbsterfassung und freien Selbstsetzung des Ichs. Dieses Ich, welches somit die Weltvernunft repräsentiert, kann aus sich heraus vermittelst der intellektuellen Anschauung die ganze Welt mit Einschluß der „Dinge an sich" erzeugen. Es gibt also kein Reich des Unerkennbaren, sondern das Sein entspricht in Wahrheit unserer Vorstellung; Natur und Geist sind identisch. Nun handelt es sich aber darum, den Begriff der Zweckmäßigkeit mit dieser scheinbar vernunftlosen Natur zu vereinigen. Daß das Weltganze der Realisierung einer Zweckidee dient, beweist Fichte aus der freien Tathandlung des Ichs, das sich selbst Gegenstände oder Schranken setzt, um durch deren Überwindung das Selbstbewußtsein zu betätigen. Dieser fortwährende Prozeß der Schrankensetzung und -überwindung, mit anderen Worten die Tätigkeit oder das unendliche Streben ist der einzige Zweck der Welt. Aber wie kann die unbewußte Natur an der Erfüllung dieses Zweckes mitarbeiten und wie kann ein innerer Zusammenhang zwischen den niederen und höheren Organismen hergestellt werden?

Dieses Problem sucht Schelling zu lösen, indem er den Begriff des Werdens, der Entwicklung nutzbar macht.

Die Natur ist die werdende Intelligenz und steigt von Stufe zu Stufe zu immer vollendeterer Entfaltung des Selbstbewußtseins auf, bis sie im menschlichen Ich ihren Gipfel erreicht. Die Welt ist also die stufenweise Entfaltung des Ichbewußtseins. Die Kantische Kluft zwischen der Erscheinungswelt und dem Reich der Freiheit wird durch den Begriff des Werdens, des Aufstrebens aus dem einen Gebiet in das andere überbrückt, und zwar bildet die Auswirkung des göttlichen Vernunftzweckes das treibende Motiv der Entwicklung. Die mechanische Betrachtung steht der teleologischen nicht mehr schroff gegenüber, sondern die erstere geht vielmehr von den unbewußten Formen des Werdeprozesses aus, während in den höheren Formen die Idee der zweckmäßigen Organisation immer deutlicher zum Ausdruck gelangt, um sich endlich im Menschen ihrer selbst bewußt zu werden.

Es ist kaum nötig zu betonen, daß sich Goethe in keinerlei Weise an diesen Spekulationen der Identitätsphilosophie selbst beteiligt hat, und daß die soeben skizzierte Lehre nichts weiteres darstellt, als das metaphysische Spiegelbild seiner eigenen praktischen Überzeugungen.*) Ferner ist der große Unterschied nicht außer acht zu lassen, daß Schelling von der subjektiven Konstruktion ausgeht und das empirische Geschehen in das begriffliche Schema hineinzwängt, während Goethe auf dem Boden der sinnlichen Erfahrung steht und von hier aus zu einem Verständnis des Weltzweckes zu gelangen sucht. Für den Naturforscher ist die Einzelbeobachtung das Gegebene, dem die metaphysische Ausdeutung nur einen tieferen Sinn unterlegt; für Schelling gilt das Ich mit seinem begrifflich abgeleiteten subjektiven Weltbild als das Ursprüngliche, dem die sinnliche Erfahrung notwendig adäquat sein muß. Daher denkt Goethe nicht daran, sich mit der romantischen Spekulation im einzelnen zu identifizieren; er bekundet lediglich ein besonderes Interesse an dieser Geistesrichtung, weil ihre Anhänger auf rein konstruktivem Wege zu einem

*) Zum folgenden vgl. O. Harnack, Essays und Studien S. 286. Siebeck, Goethe als Denker S. 114 f.; eine weitere wichtige Einschränkung des obigen Satzes s. unten S. 190 f.

ähnlichen Weltbild gelangt sind, wie er selbst von der konkreten Erfahrung aus. Die Übereinstimmung zwischen beiden Parteien betrifft daher auch nur einige wesentliche Züge, aber sie berechtigt dazu, Goethes und Schellings Pantheismus in engere Parallele zu bringen. Daß der Dichter selbst sich zu diesem System hingezogen fühlte, bestätigen nicht nur schriftliche Äußerungen,*) sondern auch seine wissenschaftlichen Methoden und Begriffe, unter denen das dualistische Grundgesetz der Natur oder die Polaritätsidee die erste Stelle einnimmt.**)

Besonders wichtig aber ist die Tatsache, daß Goethe sich bedingungsweise zu der leitenden Idee des neuen Pantheismus bekennt, zu der schon von Bruno und Böhme vorgeahnten Idee, daß das Geschehen eine aufsteigende Entfaltung des Selbstbewußtseins, eine Geschichte der Ichwerdung darstellt, indem sich der Weltgeist durch den Prozeß der Spaltung selbst setzt, erkennt und genießt. Goethe gelangte zu seinem Pantheismus auf zweifachem Wege: durch wissenschaftliche Betrachtung und durch künstlerisches Schaffen. Als Naturphilosoph war er überzeugt, daß die Natur als Explikation der Gottheit die werdende Intelligenz sei, die „Wirklichwerdung der Ideen Gottes" (Gespr. 3, 32). Es ist die gleiche Auffassung, welche Schelling in seinem Buch von der Weltseele niederlegte, und die Goethe in den naturphilosophischen Gedichten jener Zeit so begeistert verkündigte. In diesem Offenbarungsprozeß des Weltgeistes bildet das unbewußte Naturleben das Präludium zur Schöpfung des Menschen. In jedem der zahllosen Wesen und Gestalten ist eine „Tendenz zu einem

*) Die bekannteste Stelle befindet sich in einem Briefe an Schelling vom 27. Sept. 1800: „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen und, wie eine Monade auf mich selbst zurückgewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaft umherschweben mußte, habe ich selten hier- oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden . . ." (W IV. 15, 117). Goethe verfehlt jedoch auch hier nicht ausdrücklich hinzuzusetzen, daß er bei aller Sympathie mit Schellings Anschauungen genötigt sei, „seiner eigenen Denkart getreu zu bleiben."

**) Genaueres s. unten S. 242.

Andern, was über ihm ist, ersichtlich. Die Tiere tragen gleichsam das, was hernach die Menschenbildung gibt, recht zierlich und schön geordnet als Schmuck, zusammengepackt in den unverhältnismäßigen Organen, als da sind Hörner, lange Schweife, Mähnen u. s. w., welches alles beim Menschen wegfällt, der schmucklos, durch sich selbst schön und in sich selbst schön, vollendet dasteht; der alles, was er hat, auch ist; wo Gebrauch, Nutzen, Notwendigkeit und Schönheit alles Eins ist und zu Einem stimmt" (Gespr. 2, 115). Der wahre Sinn dieses aufsteigenden Prozesses ist aber die zunehmende Vergeistigung der Materie. „Diese plumpe Welt aus einfachen Elementen zusammenzusetzen und sie jahraus, jahrein in den Strahlen der Sonne rollen zu lassen, hätte dem Schöpfer sicher wenig Spaß gemacht, wenn er nicht den Plan gehabt hätte, sich auf dieser materiellen Unterlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen. So ist er nun fortwährend in höheren Naturen wirksam, um die geringeren heranzuziehen" (Gespr. 8, 151).

Anderseits steht Goethes Pantheismus im deutlichen Zusammenhang mit seiner Überzeugung von der Identität des natürlichen und künstlerischen Schaffensprozesses. Es sei zunächst auf die wichtige Stelle aus dem Fragment „Die Natur" hingewiesen: „Sie liebt sich selber und haftet ewig mit Augen und Herzen ohne Zahl an sich selbst. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen. Immer läßt sie neue Genießer erwachsen, unersättlich, sich mitzuteilen .... Sie spielt eine Schauspiel; ob sie es selbst sieht, wissen wir nicht, und doch spielt sie's für uns, die wir in der Ecke stehen" (34, 72).*) Nicht minder wichtig ist die Stelle aus dem Hymnus auf Winckelmann: „Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern" (28, 199).

*) Genaueres s. unten Teil II, Kap. 3.

Diese Stelle gibt uns Gelegenheit, Goethes ästhetischen Pantheismus noch genauer zu bestimmen und zugleich einen weiteren Unterschied zwischen Goethe und Schelling festzustellen. Es handelt sich hiebei um die romantische Idee der Ichwerdung oder des Weltbewußtseins. Für Schelling ist das Geschehen, wie schon oben (S. 187) ausgeführt wurde, nicht nur ein geistiger Prozeß, sondern die Weltseele ist ihm ein denkendes, selbstbewußtes Wesen, das jedoch, gleich dem Menschen, auch einen unbewußten Vorstellungsinhalt besitzt. Diesen unbewußten Zustand stellt das Naturleben vor, welches sich in der fortlaufenden Reihe der Organismen allmählich zu klarerem Bewußtsein erhebt, um im Menschen das selbstbewußte Ich zu erzeugen. Die Welt erzählt gleichsam die Geschichte der Ichwerdung. Wie sich Goethe zu dieser Lehre verhält, ist aus den Einschränkungen herauszulesen, die in den obigen Stellen hinsichtlich der Personifikation des Weltgeistes gemacht werden: „ob sich die Natur selbst sieht, wissen wir nicht"; das Weltall würde sein Werk bewundern, „wenn es sich selbst empfinden könnte." Mit anderen Worten: Wie es sich mit dem Selbstbewußtsein des Weltgeistes verhält, wissen wir nicht; wenn er mit einem solchen begabt wäre, so müßte er ähnliche Empfindungen haben, wie der Künstler, der sein Werk vor sich sieht, oder wie der Dichter, der seinem Schauspiel beiwohnt.

Für Goethe ist also die Idee der Ichwerdung nicht die Voraussetzung, auf welcher sich das metaphysische Gebäude des transzendentalen Idealismus erhebt, sondern nur ein Gleichnis, eine Analogie, die dem künstlerischen Schaffen, also der eigenen Erfahrung entnommen und auf das Schaffen des Weltschöpfers übertragen ist. Man wird an die Art erinnert, wie Kant die apriorischen, regulativen Prinzipien der Urteilskraft verwendet wissen will: wir können den Naturzusammenhang nicht im einzelnen aus dem Weltzweck ableiten, sondern nur so beurteilen, als ob er die Verwirklichung einer organisierenden Zweckidee sei. Diese Ablehnung der teleologischen Betrachtung als philosophischer Erklärung teilte Goethe allerdings keineswegs mit Kant, sondern nahm, wie

später zu zeigen ist, für den Menschen die Fähigkeit in Anspruch, das Einzelne aus dem Ganzen vermittelst intuitiven Denkens ableiten zu können. Wohl aber verfährt er wie Kant, hinsichtlich der romantischen Personifizierung des Weltgeistes und der Deduktion der Natur aus dem Absoluten. Eine solche metaphysische Konstruktion liegt ihm gänzlich fern; er begnügt sich damit, das Gebahren der Natur so zu betrachten, als ob sich der Weltbaumeister seines eigenen Werkes freue und sich selbst in rastlosem Schaffen genieße.

Innerhalb dieser Grenzen aber ist die Verwandtschaft zwischen Goethes und Schellings ästhetischem Pantheismus unleugbar. Es lassen sich aus Goethes Sturm- und Drangdichtung eine Reihe von Stellen anführen, in denen dasselbe Verlangen nach Erweiterung des Ichs zum Genuß des Ganzen, das die romantische Spekulation als Kollektivbewußtsein logisch deduzieren will, als unmittelbares Gefühl und Erlebnis Ausdruck sucht. In seiner Begier nach umfassender Welt- und Lebenserfahrung möchte der Dichter den Strom der Menschheit durch sein eigen Selbst leiten und die Fülle des Daseins in einem einzigen Punkte konzentrieren. „Vermögt Ihr mich auszudehnen, zu erweitern zu einer Welt?“ fragt Prometheus die Götter im stolzen Bewußtsein seiner Schaffenskraft. Der genießende Typus ist Werther, der im Allgefühl Schwelgende. Er sehnt sich darnach, „aus dem schäumenden Becher des Unendlichen jene schwellende Lebenswonne zu trinken, und nur einen Augenblick . . . einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, das alles in sich und durch sich hervorbringt“ (14, 59). In der Zeit, als er sich seines Naturidylls in ungetrübter Heiterkeit erfreute, hatte Werther dieses Allgefühl wohl gekannt: „die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich alllebend in meiner Seele“; „wenn die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten, dann sehne ich mich oft und denke: Ach! könntest du . . . dem Papiere das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes!“ (14, 19).

Nirgends aber bricht der Drang nach Einswerden mit der Natur und nach Erweiterung des Selbst zur Gottheit so leidenschaftlich hervor, wie im Faust. Aus dem Wahn, daß er den Erdensohn nun abgestreift habe und „schaffend, Götterleben zu genießen" vermöge, reißt den Übermenschen der vernichtende Hohn des Erdgeistes. Aber auch nachdem Faust mit dem Geist, den er begreift, einen Bund geschlossen hat, gibt er nicht den Vorsatz auf, wenn nicht durch theoretisches Grübeln, so doch durch praktische Erfahrung seinem Drange nach Universalität und Weltbewußtsein Genüge zu leisten.

Mein Busen, der vom Wissensdrang geheilt ist,
Soll keinen Schmerzen künftig sich verschließen,
Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen.*)
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern ....

Er muß sich freilich von Mephisto höhnisch vorwerfen lassen, wie er fortwährend zwischen den auf- und niederziehenden Gewalten hin- und hergezerrt werde, wie vergänglich dieses Übermenschentum sei, das „Erd' und Himmel womöglich umfassen" möchte, „zu einer Gottheit sich aufschwellen lassen . . ." (F I, 3285).

Die Epochen der Erweiterung oder „Diastole" des Selbst kehren von Zeit zu Zeit bei Goethe mit erneuter Stärke wieder. Er schreibt 1781 an Lavater: „Ich habe Dichtungs- und Lebenskraft genug, sogar mein eigenes beschränktes Selbst zu einem Swedenborgischen Geisteruniversum erweitert zu fühlen" (W IV. 5, 214). Die Wende des Jahrhunderts bildet etwa den Höhepunkt einer neuen Blütezeit des ästhetischen Pantheismus, und die naturphilosophischen Gedichte

*) Die Prägnanz des Wortes „genießen" bei Goethe ist von verschiedenen Seiten, zuerst wohl von R. Hildebrand im deutschen Wörterbuch bemerkt worden. J. Goebel hat neuerdings (Goethe-Jahrbuch 25, 161) eine Stelle aus einem Gedicht Herders herangezogen: „Ein Zerfließen, Alle Welt in sich vereint genießen," — wo also die gleiche Bedeutung eines Erkennens durch Assimilieren vorliegt und sogar in der Anwendung auf das Allgefühl.

aus jener Epoche sind die erhabensten Zeugnisse dieser Gedankenflüge eines weltumfassenden und geniessenden Selbst. Über das Gedicht „Weltseele" schreibt Goethe 1826 an Zelter: „Es schreibt sich aus der Zeit her, wo ein reicher jugendlicher Mut sich noch mit dem Universum identifizierte, es auszufüllen, ja es in seinen Teilen wieder hervorzubringen glaubte" (Briefw. 4, 159).

Die schönste Gewähr des synthetischen Bewußtseins eines Weltzusammenhanges aber blieb für Goethe immer seine eigene produktive Künstlerschaft. Man ersieht dies recht deutlich aus einer Stelle in dem für Goethes Kunsttheorie so wichtigen Aufsatz „Nach Falconet und über Falconet". Von den Harmonien, heißt es hier, in denen Himmel und Erde zusammenfließen, „fühlt der Künstler nicht allein die Wirkungen, er dringt bis in die Ursachen hinein, die sie hervorbringen. Die Welt liegt vor ihm, möcht' ich sagen, wie vor ihrem Schöpfer, der in dem Augenblick, da er sich des Geschaffenen freut, auch alle die Harmonien genießt, durch die er sie hervorbrachte und in denen sie besteht" (28, 350). Wie also der Schaffende das von ihm Geschaffene vollständig begreift und genießt, weil es sich von ihm selbst losgelöst hat, und wie er die innere Notwendigkeit, mit der die Glieder zum Ganzen zwecken, zu übersehen vermag, eben weil er selbst ihm das Leben einhauchte, ebenso wohnt der Weltschöpfer in seinem Werk und genießt sein eigenes Werden, — ebenso aber vermag auch der Mensch durch das Vermögen der produktiven Einbildungskraft den großen Gedanken der Schöpfung nachzudenken und eben zu jener intuitiven Erkenntnis eines Ganzen zu gelangen, die Kant dem menschlichen Geiste nicht zugestehen wollte.

So war es kein Wunder, daß sich Goethe in seiner ihm eingeborenen künstlerischen Gesamtanschauung gerade mit Schelling begegnete. Was für die Identitätsphilosophie ein metaphysisches Prinzip, ist freilich für Goethe nur eine poetische Anschauung, — als solche aber eine Anschauung von weittragender Bedeutung. Denn sie beweist, daß Goethe gleich Aristoteles, Bruno, Shaftesbury und Herder, sich

die Urkraft als ein künstlerisch bildendes geistiges Prinzip vorstellt: der Genuß und die innere Befriedigung des den Stoff formenden Künstlers bieten die Analogie, nach welcher die Welt im großartigsten Maßstabe als das Werk eines Demiurgos gedacht wird, der in gleicher Weise sich in tausend Formen lebendig auswirkt, und, „wenn er sich selbst empfinden könnte", die Harmonie des Kosmos, den Gipfel seines eigenen Werdens bewundern würde. So bietet dem Dichter seine Kunst den Schlüssel zum Verständnis des größten Kunstwerks, des vollkommenen, allbeseelten Organismus der Welt.

2. Voraussetzungen und Hilfsbegriffe.

a. Der Ursprung.

Wir haben im vorigen das allgemeine Problem der Goetheschen Naturphilosophie gekennzeichnet und gehen dazu über, ihre Voraussetzungen und Hilfsbegriffe kurz zu besprechen, unter Anlehnung an das in der allgemeinen Einleitung benutzte Schema. Obenan steht hier die dynamische Grundanschauung, daß alles Geschehen sich als ein beständiger Wandel der Dinge darstelle, verursacht durch innere geheime oder offenbare Kräfte*). „Was wir von Natur sehen, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegenwärtig, alles vorübergehend; tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren; groß und bedeutend, mannigfaltig ins Unendliche, schön und häßlich, gut und bös, alles mit gleichem Recht neben einander existierend" (29, 70). In diesen Sätzen, die 1772 geschrieben sind, legt der Dichter sein Bekenntnis nieder, dem er durch sein ganzes Leben treu geblieben ist und das im Faust, sowie in den naturphilosophischen Gedichten den vollendetsten Ausdruck ge-

*) Im Seelenleben wirkt das Gefühl, die spontane innere Offenbarung als zeugende Grundkraft, — eine Lehre, die Herder so leidenschaftlich vortrug (s. oben S. 128) und dem empfänglichen Sinn des jungen Goethe einprägte. Vgl. neuerdings die Abhandlung von J. Goebel „Herder und Goethe", Goethe-Jahrb. 25, 156 ff.; besonders S. 164 f.

funden hat. Das Wirken der Naturkräfte aber äußert sich als beständiger Wandel der Erscheinungen, als ein unaufhörliches Entstehen und Vergehen. „Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in der Natur und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt" (34, 72). In diesem durchgehenden Vitalismus und Leugnen des absoluten Todes, „der trägen Ruhe", stimmt Goethe mit Herder überein; weit mehr Gewicht aber als dieser, legt er auf den gesetzlichen Charakter des Wandels, der sich als ein langsamer, stetiger Fortgang äußert, nicht als plötzlicher Umschwung und gewaltsamer Bruch mit der Vergangenheit. Die Stetigkeit ist einer der Goetheschen Lieblingsbegriffe, welcher besagt, daß die Natur keine Sprünge macht, sondern mit leiser Hand bildet und umbildet, im kleinen wie im großen; mit den Worten des Thales (F II, 7863):

Sie bildet regelnd jegliche Gestalt,
Und selbst im Großen ist es nicht Gewalt.

b. Die Bewegung: Polarität.

Die zweite Gruppe von Hilfsbegriffen beschäftigt sich mit dem Rhythmus des Wandels, der Grundform der Bewegung. Es ist im Verlauf der historischen Übersicht gezeigt worden, daß alle dynamischen Zeitalter mehr oder minder deutlich das Prinzip des realen Gegensatzes oder des periodischen Fortschreitens ausprägen, und daß sich ferner damit oft die Vorstellung eines Stufenganges, einer aufsteigenden Entwicklung verbindet. Beide Begriffe sind auch Goethe eigentümlich. Die Quellen und psychologischen Voraussetzungen des Gegensatz- oder Polaritätsbegriffes werden im nächsten Abschnitt untersucht werden, während der vierte Teil die Anwendung des Prinzips auf das natürliche und geistige Geschehen nachweisen soll. Dagegen ist hier der geeignete Ort, über die Idee des aufsteigenden Prozesses einige Bemerkungen einzuschalten.

c. Der Begriff der Steigerung.

Über den Zusammenhang der beiden Begriffe: Polarität und Steigerung ist bereits in der allgemeinen Einleitung (S. 7) das Nötigste gesagt worden. In mehr oder minder ausgeprägter Form erscheint der Begriff der Steigerung in allen Anschauungsweisen, die von dem Wirken potentieller Kräfte ausgehen. Aber diese Theorie eines aufsteigenden Stufenreiches konnte erst in neuerer Zeit nach Klärung der biologischen Vorstellungen wissenschaftlich begründet werden, und so finden sich in den früheren Versuchen entwicklungsgeschichtlicher Darstellung nur vage Andeutungen über das Wesen dieses Prozesses. Die Kulturphilosophie des 18. Jahrhunderts verwendet dafür gern den Ausdruck „Perfektibilität" mit Rücksicht auf die Bildungsfähigkeit des Menschen, und sowohl Rousseau wie Herder beschäftigen sich, jeder von seinem Standpunkte, angelegentlich mit dem Problem der Steigerung von der geschichtsphilosophischen oder religiösen Seite.*) Erst Goethe vermochte dem Gedanken eine schärfere Prägung zu geben und zwar aus dem gleichen Grunde, der seine erfolgreiche Behandlung des Gegensatzbegriffs erklärt: infolge seines Interesses an rein biologischen Fragen und seines exakten Studiums der einzelnen Naturvorgänge. Das metaphysische Prinzip der Perfektibilität wird in Goethes Formel der Steigerung zu einem biologischen Hilfsbegriffe, findet aber gleichzeitig auch auf geistige Vorgänge Anwendung und gewinnt schließlich als Forderung der intensiven organischen Tätigkeit eine außerordentliche Bedeutung für die Ethik des Dichters.

In seiner Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz „Die Natur" (s. unten S. 230 ff.) bezeichnet Goethe Polarität und Steigerung als „die zwei großen Triebräder

*) Großen Einfluß auf diese Anschauungen hatte Leibniz' Idee der Vervollkommnung. — Es kann nicht genug betont werden, daß Goethes Begriff der Steigerung jener metaphysischen Färbung gänzlich entbehrt und vielmehr an die sinnlichen Tatsachen der Intensivierung und schöpferischen Synthese anknüpft.

aller Natur: jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immer strebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen . . . " (34, 145). Schon aus dieser Stelle geht hervor, daß sich Goethe die beiden Prinzipien in beständiger Wechselbeziehung und sowohl in Geist wie Natur wirksam denkt. Noch deutlicher erhellt dies aus einer anderen Betrachtung in den nachgelassenen Skizzen zur Naturlehre; es heißt hier über den so sparsamen und doch so ergiebigen Wirtschaftsbetrieb der Natur: „Wir bewundern ihre Gewandtheit, wodurch sie, obgleich auf wenige Grundmaximen eingeschränkt, das Mannigfaltigste hervorzubringen weiß. Sie bedient sich hierzu des Lebensprinzips, welches die Möglichkeit enthält, die einfachsten Anfänge der Erscheinungen durch Steigerung ins Unendliche und Unähnlichste zu vermannigfaltigen. Was in die Erscheinung tritt, muß sich trennen, um nur zu erscheinen. Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wiederfinden und vereinigen: im niederen Sinne, indem es sich nur mit seinem Entgegengestellten vermischt, mit demselben zusammentritt, wobei die Erscheinung Null oder wenigstens gleichgültig wird. Die Vereinigung kann aber auch im höheren Sinne geschehen, indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt" (W II. 11, 166).

Die Steigerung ist für Goethe also in Wahrheit ein Prinzip der schöpferischen Synthese, um einen Ausdruck Wundts zu gebrauchen, und so wenig ein Werden ohne das Zusammenwirken realer Gegensätze erfolgt, so wenig läßt es sich ohne Neuschöpfung oder Verfeinerung denken. Wie man sich diese Filiation genauer vorzustellen hat, ist eine Frage, der Goethe sowohl von physikalischer, wie physiologischer Seite näher getreten ist. Zunächst zeigen seine Erörterungen über F a r -

benmischungen, daß er mit der Idee der Steigerung eine bestimmte sinnliche Anschauung verknüpfte. Bekanntlich gelten ihm Gelb und Blau als Grundfarben, deren Mischung grün ergibt. Diesem einfachen Farbenkreis nun stellt sich ein anderer gegenüber, der von Rotgelb und Rotblau ausgeht. Die letzteren Farben aber entstehen, wie Goethe schon in den „Elementen der Farbenlehre" beschreibt, wenn eine und dieselbe Stelle wiederholt mit Gelb oder Blau überstrichen wird. „Wir verstärken aber die Farbe nicht lange, so finden wir, daß sie sich noch auf eine andere Art verändert, die wir nicht bloß durch dunkler ausdrücken können. Das Blaue nämlich sowohl als das Gelbe nehmen einen gewissen Schein an, der, ohne daß die Farbe heller werde als vorher, sie lebhafter macht; ja, man möchte beinah sagen, sie ist wirksamer und doch dunkler. Wir nennen diesen Effekt Rot . . . Rot nehmen wir also vorerst als keine eigene Farbe an, sondern kennen es als eine Eigenschaft, welche dem Gelben und Blauen zukommen kann . . . es ist ein Zustand, in den sie versetzt werden können, und zwar durch Verdichtung und durch Aneinandersetzung ihrer Teile" (35, 57).

Diesen Vorgang der Verdichtung nennt Goethe später „Steigerung" und definiert diese im Didaktischen Teil der Farbenlehre als „eine Insichselbstdrängung, Sättigung, Beschattung der Farben" (§ 517). So entsteht auf der Plusseite Rotgelb-Gelbrot, auf der Minusseite Rotblau-Blaurot, und bei fortschreitender Steigerung ergibt sich als Kulmination der Purpur, „die Vereinigung der gesteigerten Pole" (§ 794). Goethe macht darauf aufmerksam, daß man an den saftigen Hüllen der Früchte, die nur an der Sonnenseite gefärbt sind, „die Steigerung des Gelben ins Rote durch größere An- und Übereinanderdrängung sehr wohl beobachten kann" (§ 627). Aus allen diesen Stellen geht hervor, daß die Anschauung der Steigerung als eines fortschreitenden Verdichtungsprozesses wohl geeignet war, Goethes Bedürfnis nach Versinnlichung zu befriedigen.

Auf physikalischem Gebiet tritt das sinnliche Element der Vorstellung wohl am greifbarsten zu Tage. Tatsächlich

aber hatte Goethe die Idee der Steigerung auf Grund einer anderen konkreten Anschauung schon einige Jahre vorher verwendet, nämlich in der Metamorphose der Pflanzen. In seiner Darstellung dieses Verwandlungsprozesses fungieren tatsächlich Polarität und Steigerung als die „zwei großen Triebräder", obwohl die Ausdrücke selbst nicht begegnen. Wenn der Rhythmus des Wachstums dem Gesetz des periodischen Wechsels untersteht (s. genaueres unten S. 315 ff.), so offenbart sich das Prinzip der Steigerung in dem Aufbau und der besonderen Gestalt der Pflanze. Goethe verfolgt ihre Struktur von Knoten zu Knoten und glaubt bei jeder neuen Stufe auch eine Verfeinerung und zartere Organisierung wahrzunehmen. Ein aufmerksamer Beobachter wird zugeben, „daß ein oberer Knoten, indem er aus dem vorhergehenden entsteht und die Säfte mittelbar durch ihn empfängt, solche feiner und filtrierter erhalten, auch von der inzwischen geschehenen Einwirkung genießen, sich selbst feiner ausbilden und seinen Blättern und Augen feinere Säfte zubringen müsse" (33, 24). Ebenso wird der Übergang von Kelch zu Krone dargestellt. „Der Kelch .... ist zum Organe einer künftigen weiteren Verfeinerung bestimmt. Es wird uns dieses schon glaublich, wenn wir seine Wirkung auch bloß mechanisch erklären. Denn wie höchst zart und zur feinsten Filtration geschickt müssen Gefäße werden, welche, wie wir oben gesehen haben, in dem höchsten Grade zusammengezogen und an einander gedrängt sind" (33, 28).

Zu der physikalischen Anschauung der Verdichtung gesellt sich bei diesen physiologischen Betrachtungen also die Vorstellung einer Säfteverfeinerung. Es ist offenbar, daß sich hier leicht ein anthropomorphes, spekulatives Element einschleichen kann, indem die Verfeinerung als Veredlung aufgefaßt wird. Von dieser Analogiebildung macht Goethe unbedenklich Gebrauch, obwohl er ein gesundes Maß selten überschreitet. Seine Neigung, auch im physischen Wachstum geistige Potenzen zu erkennen, tritt z. B. in der Erklärung hervor, die er von der wechselnden Stärke des Blütenstandes gibt (in § 30 der „Metamorphose"). Ganz unverhüllt heißt es

an anderer Stelle über dieses Phänomen: „Man kann unter verschiedenen Umständen eine Pflanze nötigen, daß sie immerfort sprosse, man kann dagegen den Blütenstand beschleunigen. Jenes geschieht, wenn rohere Säfte der Pflanze in einem größeren Maße zudringen; dieses, wenn die geistigeren Kräfte in derselben überwiegen“ (33, 51). — Allgemein wird die Metamorphose als ein Prozeß charakterisiert, welcher „dergestalt sich veredelnd vorschreitet, daß alles Stoffartige, Geringere, Gemeinere nach und nach zurückbleibt und in größerer Freiheit das Höhere, Geistige, Bessere zur Erscheinung kommen läßt“ (33, 113).*)

Anderer Art ist die Anwendung des Prinzips der Steigerung auf die Entwicklungsgeschichte; die exaktere Anschauung geht hier verloren, und es tritt die alles umfassende, aber auch abstraktere Idee des stufenweisen Aufstiegs zu höheren Formen des Organischen an die Stelle. Goethe unterscheidet sich hier nicht von Herder, Schelling und anderen Naturphilosophen, die als Vorläufer der heutigen Evolutionstheorie zu betrachten sind. Das Gesetz der Integration, wie es neuerdings Spencer seiner Biologie und Soziologie zu Grunde gelegt hat, bestimmt auch Goethes morphologische Anschauungen. In einfacher und klarer Form wird es an folgender Stelle ausgesprochen: „Je unvollkommener das Geschöpf ist, desto mehr sind diese Teile einander gleich oder ähnlich, und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf wird, desto unähnlicher werden die Teile einander. In jenem Falle ist das Ganze den Teilen mehr oder weniger gleich, in diesem das Ganze den Teilen unähnlich. Je ähnlicher die Teile einander sind, desto weniger sind sie einander subordiniert. Die Subordination der Teile deutet auf ein vollkommenes Geschöpf“ (33, 8).

Auf dieses biologische Gesetz der Steigerung beruft sich Goethe z. B. bei seiner Erklärung der Raupenmetamorphose

*) Die Steigerung beim tierischen Wachstum erläutert ein neuerdings gedrucktes Paralipomenon, das auf die Entdeckung des Os intermaxillare Bezug hat: „Die Gehirnknochen entstehen aus Wirbelknochen. Durch Steigerung erheben sie sich zu Sinneswerkzeugen“ (W II. 13, 18).

(33, 193; 270), und die gleiche Anschauung liegt zu Grunde, wenn er von dem Bau des Menschen sagt, er sei „in zartere Ramifikationen vermannigfaltigt", oder es sei „im Menschen das Tierische zu höheren Zwecken gesteigert" (33, 190). Spekulativer klingt schon eine Bemerkung wie die folgende, obwohl sie ganz im Geiste des „perfektibilistischen Energismus" gehalten ist, den Paulsen in Goethes Philosophie erkennt:*) „Alles Vollkommene in seiner Art muß über seine Art hinausgehen, es muß etwas Anderes, Unvergleichbares werden. In manchen Tönen ist die Nachtigall noch Vogel; dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich singen heiße" (15, 191). Ähnlicher Art sind die Betrachtungen, die Goethe nach Falks Bericht angestellt haben soll, und die in dem Satz gipfeln: „Wer weiß, ob nicht der ganze Mensch wieder nur ein Wurf nach einem höheren Ziele ist?" (Gespr. 2, 263).

Wenn somit das Prinzip der Steigerung für Goethe sowohl auf physiologischem wie physikalischem Gebiete eine nicht zu entbehrende Hypothese bildet, so ist bei der Geschlossenheit seiner Denkweise von vornherein anzunehmen, daß er auch geistige und sittliche Phänomene unter diesen Gesichtspunkt rückt. Dies ist in der Tat der Fall, und ich habe bei anderer Gelegenheit**) einige Aussprüche zusammengestellt, in denen der prägnante Ausdruck „s t e i g e r n" den Vorgang der „psychischen Intensivierung" kennzeichnet, — um einen Terminus aus Lamprechts Kulturphilosophie anzuwenden. Freilich beschäftigt sich Goethe hier nicht mit dem geschichtlichen Werdegang der Menschheit, sondern mit dem geistigen und sittlichen Wachstum des Organismus; innerhalb dieser Grenzen aber weiß er das Prinzip der Steigerung ungemein fruchtbar zu machen. Rastlose Tätigkeit, stetiges Aufstreben, Selbsterziehung und ferner das künstlerische Schaffen als Wiederholung des Naturprozesses auf höherer Stufe, — diese und verwandte Forderungen wachsen aus dem einen Gesetz der

) Goethe-Jahrbuch 23, 31 in dem Vortrag „Goethes ethische Anschauungen."

**) Wort und Bedeutung in Goethes Sprache. Berlin 1901. S. 38—44.

Steigerung hervor, das dem Rhythmus des Geschehens seine Monotonie nimmt und den Kreislauf des Werdens in einen unendlichen spiralförmigen Prozeß verwandelt. Daher wäre auch die Vorstellung eines stagnierenden Jenseits und ewig-behaglichen Ruhezustandes höchst absurd und unvereinbar mit eben jenem Naturgesetz der Steigerung, das im Kleinsten wie Größten, in Materie wie Geist immerdar zu neuen, höheren Formen drängt.

Obwohl sich Goethe nirgends zusammenhängend und ausführlich über den Begriff der Steigerung geäußert hat, gibt er doch wiederholt zu verstehen, welche Wichtigkeit er diesem Prinzip beilegt, das gleich der Polaritätsidee seit dem Studium physiologischer und physikalischer Vorgänge immer inniger mit seinem Denken verwächst. „Gliederung ohne Steigerung gibt uns kein Interesse," heißt es einmal in den Entwürfen zu der Pflanzenmetamorphose (W II. 6, 353). Es ist bemerkenswert, daß Goethe sein geringes Interesse für die Pflanzenwurzel und ihre Gestaltung eben damit motivieren möchte, daß sich an ihr zwar alles mögliche andere beobachten lasse, niemals aber eine Steigerung, „und diese ist es allein, die mich auf meinem Gange, nach meinem Berufe an sich ziehen, festhalten und mit sich fortreißen konnte" (W II. 6, 332).

d. Das Bleibende.

Wir gehen hierauf zunächst zur vierten Gruppe über, welche die Begriffe für das Bleibende im Wechsel umfaßt. Der ruhelose Fluß des Werdens kann nicht dem Betrachtenden als letzte Erklärung genügen; der menschliche Geist verlangt nach festen Punkten und zusammenfassenden Kategorien. „Wohl ist alles in der Natur Wechsel, aber hinter dem Wechselnden ruht ein Ewiges" (Gespr. 10, 106). Die besondere Art der Lösung dieses Problems bereitet sich schon frühzeitig und z. T. unter Herders Einfluß bei Goethe vor, indem er danach trachtet, in Natur- wie Menschenleben gewisse Gruppen von Erscheinungen zusammenzufassen, die zwar keineswegs identisch sind, aber doch auf eine gemeinsame Grundform zu weisen scheinen. Denn im Gegensatz zur mechanisch-atomistischen

Anschauungsweise konnte der dynamisch Denkende, der von der lebendigen Natur und ihren Bildungen ausging, nur in dem Formelement das Charakteristische, Bleibende sehen und gerade deshalb spielt der Begriff des organisierenden Prinzips oder der i n n e r e n F o r m in Goethes Kunsttheorie von vornherein eine so wichtige Rolle.*) Er sucht auf allen Gebieten die verschiedenen Gruppen von Einzelformen immer genauer von einander abzugrenzen und durch Induktion und Abstraktion eine Grundform zu erschließen, bis er endlich im Verfolg seines botanischen Studiums den Schlüssel zu diesem Problem findet. Das Bleibende ist keine reale Form, sondern die ideale Grundform, um welche sich die empirischen Einzelformen gleichsam spielend und kreisend bewegen. Diese Grundform oder der Typus steht über dem Wandel und der Mannigfaltigkeit der individuellen Erscheinungen und regelt als unsichtbar wirkende, beharrende Kraft die Bildung der Arten und Einzelwesen, deren „centrifugales" Streben (34, 102) sich sonst ins Formlose verlieren würde.

Die zeitlich oder räumlich sich wiederholende Grundform sucht Goethe auf allen Gebieten des Seienden als das konstante Element in dem Wandel der Dinge zu erkennen, und dies Bestreben, die spezifischen Fälle auf das T y p i s c h e zurückzuführen, ist von jeher mit Recht als das treibende Motiv seiner geistigen Arbeit angesehen worden.**) Wie der Naturforscher die morphologischen Typen auf, über und unter der Erde studiert, so zeichnet der Dichter die typischen Gestalten der ihm vertrauten Menschenklassen oder die typischen Stadien des Individuums und erfreut sich an den charakteristischen Äußerungen des Volkslebens. Es sei hier ein besonders lehrreiches Beispiel, das m. W. noch nicht bemerkt worden ist,

*) Vgl. R. M. Meyer, Goethe. S. 660 f.; Gestalten und Probleme. Berlin 1905. S. 94.

**) Vgl. besonders Hehn, Gedanken über Goethe, Kap. 3 u. 4; R. M. Meyer, Gestalten und Probleme, Nr. 2: Goethe als Psycholog S. 70 ff. (typische Charakterentwicklung); Nr. 3: Goethes Art zu arbeiten S. 92 ff. (Aperçu, innere Form und Urphänomen). R. Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. Berlin und Stuttgart 1886. S. 67 ff.

herangezogen: die Schilderung einer typischen Brunnenszene, mit der Goethe in seinem letzten Briefe an Staatsrat Schultz (18. Sept. 1831) den Freund unterhält, um daran einige kurze, aber prägnante Betrachtungen zu knüpfen. „Auf dem freien Platze meinem Hause gegenüber steht ein großes anständiges Wasserbecken, welches von einer stark fließenden Röhre hinreichend genährt wird. Dahin kommen, besonders morgens und abends, Frauen, Töchter, Mägde, Gesellen, Kinder, das notwendige Ingredienz ihres Daseins abzuholen. Hier ist das Geschäft einfach, und doch mannigfaltig: aus dem Becken wird geschöpft, in Butten gegossen, zum Reinigkeitsgebrauche auf dem Rücken fortgetragen. Zum Trinken werden Krüge unter die Röhre gestellt, zu Koch- und feinerem Bedürfnis Eimer untergeschoben. Dabei ist nun die Haltung der Handelnden und Abwartenden nie dieselbe; die Mannigfaltigkeit der Geberden ist unendlich; die Stellung sowohl derjenigen, die im Besitz des Empfangens ist, als der anderen, die auf den Augenblick paßt, bis die Reihe an sie kommen soll, zeigt keine Spur von Ungeduld; alles geht im Takt, und doch ist ein feiner Unterschied zwischen Einer und der Anderen zu bemerken . . .

„Hier wäre nun Gelegenheit, wo der bildende Künstler beweisen könnte, was er zu sehen, zu fassen, zu wählen und nachzubilden im stande sei. Eine notwendige unerläßliche Handlung der Menschheit in allen ihren Momenten zu studieren, wo jeder bedeutend ist, aber manchmal auch ganz pertinent, schön, graziös und vom besten Sinn und Stil sein kann. Und so hätten wir einen Fall für tausend, woraus evident ist, daß ohne unmittelbare Vereinigung von Objekt und Subjekt kein lebendiges Kunstwerk zu Stande kommen kann. — Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, daß sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat; das ist ein ungeheurer Gewinn: sie kommt aber nie zum Objekt; dieses müssen wir so gut, wie der gemeine Menschenverstand zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu genießen."

Die Schlußbetrachtung zeigt aufs neue, wie der Künstler und Dichter, das „philosophische Naturkind", den naiven

Realismus und die Freude am Objekt bis zuletzt gegenüber den ins Subjekt sich zurückziehenden Erkenntnistheoretikern hervorkehrt.*) Im übrigen verdient jene anspruchslose Schilderung eines schlichten, alltäglichen Vorkommnisses um so mehr Beachtung, als sie einen Blick in die geistige Werkstatt des Dichters eröffnet; sie belehrt uns darüber, auf welche Weise sich seiner Phantasie Motive und Gestalten eindrücken, die dem Schatz seiner Erinnerungen einverleibt werden, um als „Nachbilder" ein selbständiges Leben zu beginnen (vgl. 34, 127), und über kurz oder lang zu einem neuen, idealen Dasein zu erwachen.

Wie die Urform zu der konkreten Einzelform, so verhält sich das „Urphänomen" oder die typische Naturerscheinung zu der einzelnen Beobachtung: das anschauende Denken übt sich an dem gegebenen Einzelfall, um nach wiederholten Versuchen die Kette zu schließen und das Typische auszuscheiden. Über diese Erkenntnis des typischen Phänomens, des einfachsten, symbolischen Falles hinauszudringen, wäre nach Goethe fruchtloses Bemühen; hier beginnt das Unerforschliche, das man nur ruhig verehren kann. Das Urphänomen genügt vollkommen zur Orientierung über die bunte Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen; „es ist ideal, als das letzte Erkennbare, real als erkannt, symbolisch, weil es alle Fälle begreift, identisch mit allen Fällen" (an Ernst Meyer, G.-J. 5, 158). — Das Urphänomen ist demnach für Goethe ein Grenzbegriff der Erkenntnis, und dies kann nicht überraschen, wenn man seine vitalistische Naturanschauung als Ganzes im Auge behält. Der wichtige Unterschied zwischen Typus und Gesetz, über den in der allgemeinen Ein-

*) Ganz ähnlich in den Briefen an Schiller vom 6. Jan. 1798 und 19. Febr. 1802. Es ist jedoch anderseits nicht zu vergessen, daß sich Goethe zeitlebens des bedeutenden Einflusses bewußt blieb, den der Kritizismus mit seiner Lehre von den Grenzen der Erkenntnis und von der Einschränkung ihrer Gültigkeit auf das Subjekt, auf ihn ausgeübt hatte. Die vollkommene Lösung des Problems sah Goethe allerdings erst in der „Totalität" der denkenden und anschauenden Organe, in dem Wechselwirken zwischen Subjekt und Objekt oder Erkenntniskritik und sinnlicher Anschauung; s. darüber unten Teil IV, Kap. 3. § 1.

leitung (S. 12) einiges bemerkt ist, läßt sich an Goethes Verfahren erläutern. Wenn das Gesetz den ordnungsmäßigen Ablauf des Geschehens als ausnahmslose Regel hinstellt und einen bestimmten kausalmechanischen Zusammenhang auf eine Formel bringt, so bezeichnet der Typus den charakteristischen Fall innerhalb einer bestimmten Gruppe von Erscheinungen. Handelt es sich nun um organische Gebilde, die von dem Gesichtspunkt der Zielstrebigkeit zu beurteilen sind, so ist die Feststellung des Typus ein wesentlicher Schritt zum Verständnis des Naturlebens. Auch hier allerdings muß von der andern Seite das begriffliche Zergliedern und die mechanische Erklärung zu Hilfe kommen, um erst eine exakte Erkenntnis zu ermöglichen. Noch weniger aber vermag die Feststellung und Aussonderung des typischen Elementes innerhalb einer Reihe p h y s i k a l i s c h e r Erscheinungen eine wirkliche Einsicht in das W e s e n des Vorgangs zu bieten, und damit fällt der wissenschaftliche Wert von Goethes Urphänomen.*) Eine Anzahl von spezifischen Fällen in einem typischen Fall zusammenfassen, heißt nur das Auge schärfen und die sinnliche Anschauung fördern; die wissenschaftliche Untersuchung hat nunmehr erst zu beginnen, um die letzten ursächlichen Bedingungen der Erscheinung festzustellen. Goethe aber begnügt sich in der Farbenlehre und Meteorologie damit, die einfachste sinnlich wahrnehmbare Form eines Vorganges möglichst plastisch herauszuarbeiten und auf eine Formel zu bringen, um durch die verwirrende Menge von Einzelfällen einen zuverlässigen Führer zu gewinnen. So bildet die Wechselwirkung von Licht und Finsternis durch ein trübes Mittel den typischen Vorgang, auf den die mannigfaltigen Farbenphänomene zurückgeführt werden, während in der Witterungslehre das wechselnde Verhältnis zwischen der Schwerkraft der Erde und der Elastizität der Atmosphäre als Urphänomen gilt.

Auch die Lösung, die Goethe für die Frage nach dem Ewigen im Wechsel fand, steht also im völligen Einklang mit seiner

*) Zur Kritik von Goethes „Urphänomen" vgl. Helmholtz' Vortrag „Goethes Vorahnungen kommender naturwissenschaftl. Ideen". Deutsche Rundschau Bd. 72, 115 ff.; besonders 125 ff.

vitalistischen Grundanschauung, seinen sonstigen Hilfsbegriffen und seiner Denkmethode.*) Sie alle greifen in einander und befähigen den Dichter auf der einen Seite im höchsten Maße zur Einsicht in die zweckmäßige Organisation der Naturgebilde, wie sie ihm auf der andern Seite die Einsicht in die physikalischen Bedingungen und den mechanischen Zusammenhang erschweren

e. Das Ziel.

In keinem Punkte war sich Goethe so einig mit Kant, wie in der Frage nach dem Zweck des Geschehens. Wenn Herder in dem Begriff des absoluten Maximums ein letztes Endziel aufgestellt hatte, in Form einer allgemeinen Zweckidee, die rückwirkend allen Daseinsformen Richtung und Sinn verleihen sollte, so schieden Kant und Goethe einen solchen Begriff gänzlich aus und setzten an seine Stelle das unendliche Streben selbst, die Betätigung der Schöpferkraft, über deren letzte Pläne und Ziele nachzusinnen nutzlos wäre.**) Im Reich der Erfahrung gilt nur ein Gesetz und zwar das der inneren Zweckmäßigkeit oder, um einen neueren Ausdruck anzuwenden, der „Zielstrebigkeit“: ein jegliches Gebilde ist sich Selbstzweck und trägt seinen Mittelpunkt in sich selbst. Die Forderung der Totalität, die Idee des Mikrokosmos und ähnliche Begriffe ruhen auf dieser Grundvorstel-

*) Hinsichtlich der Methode s. unten S. 208 ff. Es leuchtet ein, wie eng die Begriffe des Typus und Urphänomens mit der Methode des anschauenden Denkens verflochten sind: wer von der synthetischen Zusammenfassung der Mannigfaltigkeit in der Einheit des Bewußtseins und von der Beurteilung der Teile aus dem zweckmäßigen Zusammenhang des Ganzen bei seiner geistigen Arbeit ausgeht, wird auch danach streben, die Reihe von Einzelfällen zu einem „typischen“ Fall zu verdichten oder innerhalb einer Anzahl konkreter Einzelformen die typische Gestaltung festzustellen. Vgl. unten S. 210.

**) Über Goethes Verhältnis zu Kant hinsichtlich der teleologischen Betrachtungsweise vgl. den Aufsatz von P. Koßmann, Goethes Naturteleologie. Euphorion 5, 694 ff. Unter den Abweichungen, die daselbst aufgezählt sind, fehlt jedoch der oben angedeutete Unterschied in der Wertschätzung des Individuellen.

lung, daß das Ganze in allen seinen Teilen gegenwärtig sei und daß diese wiederum nur einem inneren Gesetz der Zielstrebigkeit, der notwendigen Erfüllung eines Formprinzips gehorchen. — In anderer Hinsicht aber unterscheidet sich Goethe von Kant. Der große Moralphilosoph zeigt durchgehends die Neigung, das Individuelle und sein Wohlbefinden dem Ganzen, der Gattungsidee zu opfern. Hier geht Goethe mit Herder zusammen, und wie dieser in der Geschichte, so sucht Goethe in der Natur der Totalität und Vollkommenheit der Individualität gerecht zu werden. Auch er bedient sich hierzu des Begriffs, der Herder anfangs unbewußt, später bewußt geleitet hatte, der Idee des Gleichgewichts, der harmonischen Entwicklung aller Glieder eines Ganzen. Goethes Kunstlehre macht von diesem Begriff in Form des Idealtypus, der die Naturformen im höchsten Moment ihrer Entfaltung gleichsam verewigt, eine überaus folgenreiche Anwendung. Dieser ganze Vorstellungskreis wird in einem besonderen Abschnitt (Teil IV, Kap. 7) behandelt werden, so daß wir uns hier mit den vorstehenden Andeutungen begnügen.

f. Die Methode der Erkenntnis.

Es bleibt die Frage nach der Methode der Erkenntnis — ein überaus wichtiges Problem, das wieder zu dem Verhältnis zwischen Goethe und Kant und ihren beiderseitigen Aufgaben und Zielen zurückführt.*) Es ist oben auseinandergesetzt worden, daß für Goethe das Hauptgeschäft darin bestand, einen organischen Naturzusammenhang herzustellen und das konstante Formprinzip zu erkennen. Für Kant ist dieses Problem von untergeordneter Bedeutung. Er berührt es mehrfach und scheint sogar mit den damaligen Versuchen einer entwicklungsgeschichtlichen Lösung bekannt gewesen zu sein. Aber er konnte der ganzen Frage keine streng wissenschaftliche

*) Über den im folgenden Abschnitt behandelten Begriff der intellektuellen Anschauung vgl. Siebeck, Goethe als Denker S. 17 ff.; Dilthey, Leben Schleiermachers S. 163—182; 348 ff.: M. Plath, Preußische Jahrbücher, vol. 106, 52 ff.

Bedeutung zugestehen, da es sich dabei nicht um mathematisch meßbare Tatsachen auf Grund apriorischer Anschauungs- und Denkformen handelt, sondern lediglich um eine Beurteilung. Wir können nur das Weltbild begreifen, das wir aus unserer Organisation heraus selbst schaffen; die organische Welt untersteht aber der teleologischen Naturbetrachtung und eine solche ist für den Menschen nur von regulativem Werte. Nur ein höheres Wesen, das mit dem Vermögen intellektueller Anschauung begabt ist, wäre imstande, die Tatsache des organischen Zusammenhanges kausalgesetzlich abzuleiten und zu erklären. Zwar ließ Kant an einer vielerörterten Stelle der Urteilskraft (§ 80) eine Möglichkeit der begrifflichen Ableitung und der Einsicht in die Spezifikation der Natur offen, aber er sah gleichwohl das Leben als einen Grenzbegriff des Naturerkennens an.

An dieser Lücke setzen nun Schelling und Goethe ein*) und folgen in dieser Hinsicht Herder, der von der Methode des intuitiven Erkennens, in welcher Anschauung und Verstand, Sinnliches und Geistiges eine Synthese bilden, ausgedehnten Gebrauch gemacht hatte. Die Erkenntnis des organischen Zusammenhanges ist zwar nicht mit den Mitteln der Mathematik und exakten Berechnung herbeizuführen, aber sie ist gleichwohl eine Erkenntnis für den Geist, der den großen Gedanken der Schöpfung nachzudenken vermag, der von der

*) Es ist bemerkenswert, daß sich Goethe in seinem Handexemplar der Kritik der Urteilskraft besonders Stellen angestrichen hat, in denen er das Verhältnis zwischen den mechanischen und teleologischen Prinzipien und die Möglichkeit eines ursprünglichen Zusammenhanges erörtert fand (§ 78—80); die genauen Nachweise bei Vorländer, Kant-Studien II. 232. — Auch Körners Bericht über sein Zusammensein mit Goethe im Herbst 1790 und die zwischen ihnen verhandelten Gegenstände ist von Bedeutung; er schreibt an Schiller 6. Okt. 1790: „Goethe war mitteilender, als ich erwartet hatte. Wo wir die meisten Berührungspunkte fanden, wirst Du schwerlich erraten. Wo sonst, als — im Kant! In der Kritik der teleologischen Urteilskraft hat er Nahrung für seine Philosophie gefunden." — Zum erneuten Studium der Kritik der Urteilskraft kehrte Goethe im Jahre 1817 zurück und verweilte wiederum am längsten bei den Kapiteln über Naturteleologie. Vgl. Kant-Studien II, 182 ff.; ferner Goethes Aufsatz „Anschauende Urteilskraft" 34, 97.

Vorstellung eines Organismus durchdrungen ist und die innere Gliederung desselben, die Abhängigkeit der Teile vom Ganzen mit innerem Auge erschaut. Die Einheit des Bewußtseins ist dem Betrachtenden eine Gewähr, daß das von ihm empfangene synthetische Bild den tatsächlichen Zusammenhang spiegelt und daß die anschauende Erkenntnis nur ein abgekürztes Verfahren der begrifflichen Zergliederung bildet. Goethe zielt überhaupt nicht auf exakt mathematische und begriffliche Ableitung, auf Erkenntnis des mechanischen Zusammenhanges und er kümmert sich daher auch nicht um die Grenzen dieser Art der Erkenntnis. Das Problem liegt mit anderen Worten für ihn nicht in der Zergliederung des einzelnen Objektes und der Erklärung aus den begrifflichen Kategorien und Denkformen, sondern in der Zurückführung der Mannigfaltigkeit der Objekte auf eine Einheit, die aus der Spezifikation der Natur selbst abzuleiten ist. Er stellt also die empirischen Phänomene nicht in ein Verhältnis mit den von außen hineingetragenen begrifflichen Kategorien, sondern mit einer aus den Phänomenen selbst zu erschließenden Grundform, und eine solche läßt sich nicht deduktiv beweisen, sondern nur induktiv entwickeln.*) Die Wissenschaft des Organischen ist nicht anders möglich, als durch die entwickelnde Methode, weil es sich nicht um außerhalb liegende Gegenstände handelt, die wir mit den von uns selbst geschaffenen Begriffen exakt messen können, sondern um den Kern der Natur, in dem wir selbst leben und sind. „Wir denken: Ort für Ort sind wir im Innern." Den Maßstab zur Beurteilung des Lebens können wir nur dem Lebendigen selbst entnehmen; wir sollen daher die Phänomene „an uns herankommen" und sie ihr eigenes Gesetz aussprechen lassen.

Die Bedeutung dieser Methode für Goethes wissenschaftliche Arbeit ist nicht leicht zu überschätzen; auch die übrigen Prinzipien seines Denkens und Stützen seiner Anschauung

*) Zum folgenden vgl. R. Steiner, Goethes Erkenntnistheorie S. 71 ff., woselbst der Unterschied zwischen den organischen und anorganischen Wissenschaften sehr klar herausgearbeitet und an dem Begriff des Typus erläutert wird.

wie die Begriffe des Typus, des Urphänomens, der Polarität, des Gleichgewichts u. a. ruhen auf der gleichen Grundlage. Über die Schranken der Methode gilt das Gleiche, was oben (S. 206) hinsichtlich des „Urphänomens" gesagt wurde: die physikalischen Wissenschaften können wenig anfangen mit einer Denkmethode und mit Hilfsbegriffen, die der Organik entnommen sind. In dem Übergreifen der anschauenden und entwickelnden Methode auf das Gebiet der Mechanik liegt die Hauptursache der Verwirrung, welche die naturphilosophische Spekulation zu jener Zeit anrichtete. Sie verfiel in denselben Fehler, den früher die mechanistische Denkweise in umgekehrter Richtung begangen hatte, als sie alles Lebendige, wie auch die geistige und künstlerische Tätigkeit aus begrifflichen Normen ableiten wollte.

Das Verhältnis zwischen Goethe und K a n t bezüglich ihrer Methode wird schon durch den verschiedenen Ausgangspunkt ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit von vornherein bestimmt. Für Goethe war die durchgehende Anwendung der intuitiven, entwickelnden Methode das naturgemäße, weil er gleich Herder von Anfang an eben dasjenige Problem verfolgte, das Kant aus dem Bereich des Erkennbaren ausgeschieden hatte: das Problem des Lebens. Gerade die morphologischen Studien begünstigten und erheischten eine Betätigung des gegenständlichen Denkens, des Vermögens, sich den räumlichen Zusammenhang und zeitlichen Ablauf des organischen Wachstums als Auswirkung eines inneren Lebenszweckes vorzustellen. Ja, solche Arbeiten können überhaupt nur fruchtbar werden, wenn der Begriff der Zielstrebigkeit die Voraussetzung, und wenn das geistige Schauen eines Festen, Beharrenden gegenüber dem unaufhörlichen Bilden und Umbilden das Ziel der Forschung darstellt.

Wie eng bei Goethe Denkmethode und Probleme verwachsen sind, läßt sich besonders an seinem Begriffe des T y p u s aufzeigen. Der nach festen Punkten suchende Geist wird leicht auf Ähnlichkeiten, Analogien und Parallelen aufmerksam; er glaubt hinter dem Wandel und Schwanken ein festes Gerüst zu erkennen und gelangt durch fortgesetzte

Abstraktion und Vereinfachung zu dem Begriff der Urform oder der Idee. Denn die Urform ist, wie Goethe allmählich einsah, nichts als eine Idee; sie läßt sich nicht greifen, sie existiert nicht wirklich, sondern ist nur aus der Mannigfaltigkeit der empirischen Erscheinungen geistig zu abstrahieren. Sie leuchtet dem geistig sehenden Auge aus der schwankenden sinnlichen Erfahrung gewissermaßen entgegen, wie das feste Knochengerüst bei Anwendung der Röntgenschen Kathodenstrahlen durch die Weichteile sichtbar wird. Dieses Gleichnis möchte vielleicht imstande sein, den Unterschied zwischen Kants „Ding an sich" und Goethes „Idee" augenfällig zu machen: wenn das Reich der Noumena weltenfern und unerreichbar ist, so wächst Goethes Idee d. h. die Urform einer bestimmten Gruppe von Erscheinungen inmitten dieser Welt, in den Dingen.*) Um sie zu erkennen, bedarf es also sowohl der sinnlichen Anschauung, wie der Gabe von ihr zu abstrahieren und sich im Geiste jenes feste Gerüst vorzustellen.

An der Möglichkeit, zu diesen geistigen Potenzen vorzudringen, zweifelt Goethe nicht, obwohl er die Schwierigkeit der sprachlichen Fixierung solchen gegenständlichen Denkens nicht verkennt.**) Und wenn es schließlich nicht überall möglich wäre, Denken und Schauen zu einem synthetischen Blick

---

*) In der verschiedenen Bedeutung, die das Wort „Idee" in Kants und Goethes Erkenntnistheorie besitzt, liegt die Ursache des Mißverständnisses, das Goethe und Schiller in dem berühmten Gespräch vom Juli 1794 aufs neue zu trennen drohte. Goethe hat Schillers bekannten Einwand im Sinne, wenn er später in dem Aufsatz „Bedenken und Ergebung" an einen Philosophen appelliert, „welcher behauptet, daß keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugibt, daß Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen" (34, 99). — Vgl. im allgemeinen über den Begriff der „Idee" bei Goethe und Kant den Aufsatz von J. Cohn: Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung. Kant-Studien 10, 286 ff.

**) „Man bedenkt niemals genug, daß eine Sprache eigentlich nur symbolisch, nur bildlich sei und die Gegenstände niemals unmittelbar, sondern nur im Widerscheine ausdrücke . . . Jedoch wie schwer ist es, das Zeichen nicht an die Stelle der Sache zu setzen, das Wesen immer lebendig vor sich zu haben und es nicht durch das Wort zu töten" 35, 279 f. — Weiteres über diesen Gegenstand s. in meinem Buche „Wort und Bedeutung in Goethes Sprache" S. 277 ff. Besondere Abneigung hegte Goethe gegen gewisse

zu vereinigen, so muß das Unmögliche doch letztes Ziel bleiben und sich durch fortgesetztes Schärfen des inneren Sinns wenigstens annähernd verwirklichen lassen. „Wir leben in einer Zeit, wo wir uns täglich mehr angeregt fühlen, die beiden Welten, denen wir angehören, die obere und die untere als verbunden zu betrachten, das Ideelle im Reellen anzuerkennen und unser jeweiliges Mißbehagen mit dem Endlichen durch Erhebung ins Unendliche zu beschwichtigen . . . Nachdem wir uns nun zu dieser Einsicht erhoben, so sind wir nicht mehr in dem Falle, bei Behandlung der Naturwissenschaften die Erfahrung der Idee entgegenzusetzen; wir gewöhnen uns vielmehr die Idee in der Erfahrung aufzusuchen, überzeugt, daß die Natur nach Ideen verfahre, ingleichen, daß der Mensch in allem, was er beginnt, eine Idee verfolge . . .“ (W II. 6, 347 f).

g. Zusammenfassung.

Wenn Goethe imstande war, das Problem des gesetzlichen Zusammenhanges des Naturganzen weit vollkommener zu lösen, als Herder, so hatte seine Überlegenheit ihren Grund vor allem darin, daß er ein sicheres Gefühl für die Grenzen der Erkenntnis besaß. Goethe betrachtete es selbst als den Hauptgewinn des Kritizismus für seine Zwecke, daß seine natürliche Neigung, das Erforschliche frisch zu ergreifen und das Unerforschliche schweigend zu verehren, durch Kant eine feste, theoretische Grundlage erhielt, und daß er unter solcher Autorität um so beruhigter seine eigenen Wege fortgehen konnte. An Stelle von Herders religiös-sittlicher Zweckordnung trat eine gereinigte Naturteleologie, die keiner mystischer Hebel bedurfte, und der innere Widerspruch, in den Herder durch seine Vermischung zweier Ziele und Geistesrichtungen geriet, wurde durch die vollkommene Ausscheidung des absoluten Endzweckes oder Kräftemaximums mit einem Schlage

---

lateinische und französische Ausdrücke, weil in ihnen der Begriff gleichsam „im Worte erstarrt“ sei. Solche Worte passen nicht zur Charakterisierung der organischen Wachstums- und Wandlungsvorgänge, sondern fördern die mechanisch-atomistische Anschauung. Vgl. a. a. O. S. 281 über „Komposition.“

beseitigt. In der Auswirkung des inneren Formprinzips liegt der alleinige Zweck, den jeder einzelne Organismus und die Welt im ganzen unbewußt verfolgt. „Zweck sein selbst ist jegliches Tier"; „der Zweck des Lebens ist das Leben selbst." Innere Zielstrebigkeit und keine heteronome oder gar anthropomorphe Zweckmäßigkeit regelt den Plan der Schöpfung.

Zu Goethes Erfolg trug aber ferner der Umstand bei, daß er die allgemeine Postulierung des organischen Zusammenhanges nicht als letztes Arbeitsziel sah, sondern als Voraussetzung, als Ansporn zu sorgfältiger Einzelforschung, die er unverdrossen durch Jahre und Jahrzehnte fortsetzte. Man ersieht erst aus dem reichen Material, das durch die Weimarer Ausgabe nunmehr zugänglich gemacht ist, wieviel Fleiß und Mühe Goethe z. B. an das Studium der Metamorphose der Pflanzen verwandte, und welche weitverzweigten Untersuchungen und Vorarbeiten dem schlichten Büchlein vorhergingen, das die Resultate zu 123 kurzen Paragraphen verdichtete. Seine allgemeinen Reflexionen entspringen nicht wie die genialen Aphorismen vieler Romantiker, der Lust am Spekulieren, sondern sie bieten die Früchte stetiger Arbeit und gewissenhafter Einzelbeobachtung. Es liegt Goethe weniger daran, allgemeine Prinzipien um ihrer selbst willen aus seinem Denken heraus zu entwickeln, als die einzelnen Vorgänge und konkreten Tatsachen genau kennen zu lernen und sich von ihnen gleichsam ihre Geschichte, ihre Gesetze erzählen zu lassen. Das Allgemeine hat keinen Wert für ihn, außer wenn er es im Besonderen lebendig und greifbar verkörpert sieht. Darum wußte er gewisse Ideen Herders so ungemein fruchtbar zu machen, wie vor allem die Begriffe der inneren Kunstform und des Typus. Herder wird von diesen Ideen bei seinen geschichtsphilosophischen Arbeiten unbewußt geleitet und ahnt nur dunkel ihre Tragweite; Goethe wird sich über ihre prinzipielle Bedeutung klar und sucht sie in der Wirklichkeit auf, sei es in dem Reich der Pflanzen und Tiere, oder in den Sitten und Anschauungen der Menschen, die er persönlich kennen lernt und beobachtet. Er will mit kaltem Auge sehen, was Herder erfühlen möchte; er will überzeugen, wo jener überredet.

So bildet sich Goethe eine sichere Methodik heraus, die Gewohnheit strenger Selbstzucht, die nicht von halber Erfahrung nach allgemeinen Grundsätzen springt, sondern diese aus dem empirischen Material auf natürliche Weise hervorwachsen läßt. Herder liegt umgekehrt alles daran, zunächst über die religiös-metaphysischen Grundlinien ins Klare zu kommen und in diesen Rahmen sein Gemälde der Welt einzuspannen. Sein größtes Werk, die „Ideen", leidet am meisten unter dieser Anpassung eines gegebenen Inhalts an ein Begriffsschema, das bereit liegt, ehe der Erfahrungsstoff gesichtet und völlige Herrschaft über denselben gewonnen ist. Daher leistet Herder auch sein Bestes in jenen genialen Erstlingsschriften, so lange er an keine weitreichenden Konstruktionen denkt, sondern seinen Gedankenreichtum in kaum übersehbarer Fülle vor uns ausschütten kann, als unmittelbaren Erguß eines intensiven seelischen Erlebens und einer ungemein stark entwickelten Assimilierungskraft.

In dieser Eigenschaft Herders, an den verschiedenartigsten Phänomenen den engsten persönlichen Anteil zu nehmen und sie mit seinem eigenen Innenleben zu verweben, liegt ein drittes Moment, das seine Stellung zu Goethe genauer bestimmt. Sein Hauptvorzug und seine Hauptschwäche lassen sich beide aus jener Eigenschaft zugleich ableiten. Sie erklärt die ungemeine Vielseitigkeit seiner geistigen Interessen und seine Fähigkeit, sich in die Stimmung eines Objekts hineinzufühlen und es mit seinem Leben zu durchtränken. Anderseits hindert ihn die gleiche Eigenschaft daran, die Objekte ruhig an sich herankommen zu lassen, sie in einem gewissen Abstand sachlich zu beobachten und danach zu beurteilen. Sein Gefühlsleben ist so intensiv, daß es sich in die Gegenstände selbst verstrickt, sie an sich heranzieht und sich in ihnen selbst genießt. Was wir in seinen Werken über die Außenwelt lesen, ist der Geist Herders, der alles assimiliert, der alle Strahlen in einem einzigen Brennpunkt zusammenfaßt und in die Welt zurückwirft. Aus diesem Grunde ist er am wenigsten erfolgreich auf dem Gebiet der Naturwissenschaft, wo durchaus die objektive Ruhe, die

Goethesche „reine Anschauung" nötig ist, um nicht in die Erscheinungen hineinzulegen, was nicht in ihnen selbst liegt. Wo aber umgekehrt die Konstruktion und die Deutung der Erscheinungen zur Hauptaufgabe wird, gelangt Herders Eigenart zur vollen Geltung, und deshalb vermag er Wechselwirkungen, Beziehungen aufzuzeigen, sei es zwischen dem geistigen Charakter eines Volks und seinen physischen Bedingungen, sei es zwischen einzelnen Kulturäußerungen wie Dichtung und Sitte, Philosophie und Mythus, staatlicher und sozialer Organisation u. s. w. So entspringen auch seine psychologisch-ästhetischen Abhandlungen dem Drange, das Seelenleben als ein vielgegliedertes, beziehungsreiches Ganzes, als eine wahrhafte Synthese zu erkennen, — und sich selbst in dieser Totalität wiederzufinden.

Eine gereinigte Naturteleologie, exakte Arbeitsmethode und Objektivität der Anschauung — diese drei Vorzüge erklären Goethes Überlegenheit über seinen einstigen Lehrer. Dem stetigen, methodischen Fortschreiten, das wir so sehr an Goethe bewundern, entspringt auch, wie oben bemerkt, das Vermögen, einfache Grundgedanken wahrhaft fruchtbar zu machen, und ein lehrreiches Beispiel ist Goethes umfassende Verwendung der beiden Begriffe, die in den folgenden Abschnitten dieses Buches ausführlich behandelt werden, der P o l a r i t ä t und des G l e i c h g e w i c h t s. Welche Bedeutung diese Begriffe für Herders geschichtsphilosophische Theorien gewannen, ist im vorigen Kapitel dargelegt worden; aber so viel Mühe und Nachdenken er auf die allgemeine Formulierung verwandte, so machte er sie nur in wenigen Fällen praktisch nutzbar. Für Goethe wurden sie ausdrucksvolle Symbole bestimmter dynamischer Tendenzen, die er in zahllosen Einzelfällen des realen Geschehens beobachtete und nach und nach auf das „Urphänomen" zurückführte. Und nicht nur in der Außenwelt, sondern auch an sich selbst konnte er beide Begriffe studieren; ja, dieselbe Göttin Adrastea, die Herder als Richterin über die Geschicke der Menschen bestellte, hätte Goethe zur Lenkerin und Muse seines inneren Lebens erwählen können. Das Gleichgewicht der Kräfte, die Totalität

des schaffenden und genießenden Menschen, welche Herder für sich selbst vergebens erstrebte, wurde für Goethe unmittelbares Erlebnis.

Wir suchen im folgenden Teile festzustellen, aus welchen eigenen und fremden Keimen die Idee des Antagonismus hervorwuchs und welche allgemeine Bedeutung sie für Goethes Denkweise besitzt.

Zweiter Teil.

Quellen und Entwicklung des Polaritätsbegriffes bei Goethe.

Erstes Kapitel.

Einwirkung Kants.

Eine Darstellung der Quellen, aus denen Goethe seine Anschauungen über den Polaritätsbegriff*) schöpfte, wird vor allem den Entwicklungsgang des Dichters untersuchen müssen, um die allmähliche Entfaltung der Idee und die das Wachstum fördernden Bedingungen und Einflüsse von Stufe zu Stufe zu verfolgen. Gleichwohl scheint es in diesem Falle am Platze, zunächst das Verhältnis Goethes zu seinem größten Zeitgenossen ins Auge zu fassen und den Anteil, den die Gedankenarbeit des Philosophen an den praktischen Überzeugungen des Dichters hat, festzustellen. Denn so grundverschieden auch die Weltanschauungen dieser beiden Männer in anderer Hinsicht sein mögen, so bleibt ihnen doch der dynamische Grundzug ihres Denkens und ihrer Naturerklärung gemeinsam, und zudem

*) Wir gebrauchen fortan zur Bezeichnung des Dualismus und Antagonismus den Ausdruck „Polarität", da sowohl Goethe wie die romantische Naturphilosophie bei ihrer Gegensatzlehre die magnetischen Erscheinungen als typischen Fall zu Grunde legen. Vgl. auch die allgemeine Einleitung S. 5 und unten S. 243.

ist Kant in Wahrheit der einzige Philosoph, der eine dynamische Theorie der Materie vor Goethe entwickelt hatte. Eine Klärung ihres gegenseitigen Verhältnisses wird also dem weiteren Gang der Untersuchung von vornherein die Richtung weisen.

Durch die Arbeiten Vorländers*) sind wir in den Stand gesetzt, die Beschäftigung Goethes mit den Werken Kants aufs genaueste zu verfolgen, bemerken aber unter den naturphilosophischen Schriften nur eine einzige, über deren Studium seitens Goethes wir etwas genaueres wissen.**) Es sind die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", die Goethe sowohl in der ersten wie zweiten Auflage besaß und mit zahlreichen Randnotizen versah. Hinsichtlich des Datums dieser Studien läßt sich nichts genaueres feststellen, als daß sie wahrscheinlich vor 1792 begonnen haben. Dies geht aus einer der wenigen Stellen hervor, an denen sich Goethe über Kants kosmische Philosophie äußert, und zwar befindet sich die Stelle in seinem Bericht über die Campagne in Frankreich. Der Dichter spricht hier von seinen vergeblichen Versuchen, mit dem Jakobischen Kreise, den er nach dem Feldzuge, einer plötzlichen Eingebung folgend, in Pempelfort mit seinem Besuche überraschte, in irgend einer Weise geistige Fühlung zu gewinnen. Vor allem konnte man seine Wendung zu den Naturwissenschaften nicht begreifen und am wenigsten seine Neigung zu der neuen vitalistischen und evolutionistischen Anschauungsweise, die zu der damals herrschenden „starren Vorstellungsart" und zu der Einschachtlungslehre im schroffen Gegensatze stand. „Man kann sich keinen isolierteren Menschen denken, als ich damals war und lange Zeit blieb. Der Hylo-

*) In den ersten drei Bänden der Zeitschrift „Kant-Studien"; dazu der Aufsatz „Goethe und Kant" im Goethe-Jahrbuch 19, 167 ff. Eine kühlere Haltung bezüglich der Übereinstimmung der beiden Männer nimmt Fr. Jodl ein: „Goethe und Kant", Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik vol. 120, 12 ff. — Neuerdings hat J. Cohn vermittelst einer Analyse der Begriffe „Idee" und „Symbol" Goethes Übernahme und Umbildung gewisser Kantischer Anschauungen gezeigt. Kant-Studien 10, 286 ff.

**) Doch kannte er vermutlich auch die „Naturgesch. des Himmels", s. Kant-Studien II, 198; ferner unten S. 233 A. 1.

zoismus oder wie man es nennen will, dem ich anhing, . . . machte mich unempfänglich, ja unleidsam gegen jene Denkweise, die eine tote, auf welche Art es auch sei, auf- und angeregte Materie als Glaubensbekenntnis aufstellte. Ich hatte mir aus Kants Naturwissenschaft nicht entgehen lassen, daß Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zum Wesen der Materie gehören und keine von der andern im Begriff der Materie getrennt werden könne; daraus ging mir die Urpolarität aller Wesen hervor, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt." 25, 132 f.*)

Die Campagne in Frankreich wurde in den Jahren 1820—22 auf Grund der vorhandenen Tagebücher redigiert; ob auch die vorstehende Betrachtung auf eine tatsächliche Aufzeichnung aus dem Jahre 1792 zurückgeht, läßt sich nicht erweisen. Indessen ist es höchst wahrscheinlich, daß Goethe zu Anfang der 90er Jahre mit den Metaphys. Anfangsgründen bekannt wurde, da seine erste genauere Bekanntschaft mit anderen Werken Kants nachweislich in jene Zeit fällt, vor allem mit der für Goethe so überaus wichtigen Kritik der Urteilskraft.**) Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhange auch ein Brief an Sömmering vom 2. Juli 1792, in dem sich Goethe zum ersten Male über den inzwischen deutlicher gewordenen Begriff der Polarität ausspricht und zwar mit bezug auf die Anwendung desselben auf das Problem der Farbenentstehung: „Mir scheint wenigstens für den Augenblick, daß sich alles gut verbindet, wenn man auch in dieser Lehre zum Versuch den Begriff der Polarität zum Leitfaden nimmt, und die Formel von aktiv und passiv einstweilen hypothetisch ausspricht." W IV. 9, 317. Hier ist allerdings auf Kant kein direkter Bezug genommen; es mag jedoch kein bloßer Zufall sein, daß

*) Welche Bedeutung Goethe der Kantischen Definition der Materie beilegte, geht auch daraus hervor, daß gerade Lehrsatz 6 mit Zusatz und Anmerkung in dem Exemplar, das er von der ersten Auflage der Schrift besaß, besonders angestrichen sind. Vgl. Kant-Studien II, 234.

**) Kant-Studien I, 80 ff.; 90 ff. Das erste Zeugnis einer Beschäftigung mit Kant bietet ein Brief Wielands an seinen Schwiegersohn vom 18. Febr. 1789: „Goethe studiert seit einiger Zeit Kants Kritik."

ein derartiger Satz gerade in den Jahren des eifrigsten Kantstudiums begegnet.*)

An weiteren Anhaltspunkten aus jener Zeit fehlt es gänzlich; dagegen lassen einige Zeugnisse aus den Jahren rückschauender Betrachtung erkennen, daß sich Goethe der epochemachenden Einwirkung von Kants Naturphilosophie stets bewußt blieb. Dahin gehört vor allem eine Stelle aus einem Briefe an Professor Schweigger (Apr. 1814): „Seit unser vortrefflicher Kant mit dürren Worten sagt: es lasse sich keine Materie ohne Anziehen und Abstoßen denken (das heißt doch wohl, nicht ohne Polarität), bin ich sehr beruhigt, unter dieser Autorität meine Weltanschauung fortsetzen zu können, nach meinen frühesten Überzeugungen, an denen ich niemals irre geworden bin." W IV. 24, 227. Auf diesen Ausspruch ist später noch eingehender zurückzukommen. Die umfassenden Kantstudien des Jahres 1817 (W II. Abt. Bd. 6) scheinen ausschließlich die Kritik der Urteilskraft und zwar vorwiegend den teleologisch-naturwissenschaftlichen Teil derselben zu betreffen; dagegen gilt eine Tagebuchnotiz vom 8. Febr. 1822 offenbar den Metaphys. Anfangsgründen, und diese Notiz erhält tiefere Bedeutung, wenn man sich daran erinnert, daß die Redaktion der zweiten Hälfte der Campagne, die den oben zitierten Satz über Kants Dynamik enthält, in jenes Jahr fällt. In dem gleichen Jahre beschäftigte sich Goethe mit der Niederschrift seiner meteorologischen Theorie, in der er von der Polaritätsidee einen so wichtigen Gebrauch macht.

So dürftig das hier zusammengetragene Material ist, so beweist es doch, daß Goethe wiederholt Anlaß nahm, sich wegen seiner dynamischen Anschauungsweise auf die Autorität Kants zu berufen, und daß er sich diesem Philosophen sowohl hinsichtlich der genaueren Formulierung wie wissenschaftlichen Ableitung dynamischer Begriffe verpflichtet fühlte.

---

*) Man könnte freilich in diesem Falle erwarten, daß sich G. bei einer so wichtigen Hypothese in irgend einer Form auf die Autorität Kants berufen hätte. Auch deutet der Zusammenhang des Briefes darauf hin, daß er zunächst an verwandte chemische Erscheinungen anknüpfte, auf die ihn Sömmering aufmerksam gemacht hatte.

Dagegen deutet nichts darauf hin, daß ihn Kant überhaupt erst auf die I d e e der Polarität brachte, daß er also nicht nur in formeller, sondern auch in sachlicher Hinsicht von dem Königsberger Denker abhängig war. Die so entstehende weitere Frage, ob Kants Naturphilosophie für Goethe wirklich eine Offenbarung oder nur eine wissenschaftliche Bestätigung eigener Überzeugungen war, läßt sich nicht wohl entscheiden, ohne auf die allgemeine Frage nach dem Gesamteinfluß Kants auf Goethe kurz einzugehen.

Über die Einwirkung der Kantischen Philosophie auf seine Studien denkt Goethe nach, während er die Geschichte seiner botanischen Arbeiten schreibt (vgl. Tagebuch 8. Sept. 1817). Sehr positiv klingt eine von Eckermann berichtete Äußerung Goethes, wonach Lessing, Winckelmann auf seine Jugend, Kant auf sein Alter eingewirkt hätten (Gespr. V, 203). Dieser Äußerung, der Vorländer (Kantstudien II, 197) eine entscheidende Bedeutung beilegt, stehen jedoch abweichende Urteile gegenüber, durch welche Goethe der Dreizahl Shakespeare, Spinoza und Linné die führende Stellung innerhalb seines geistigen Lebens einräumt (33, 61). Überdies kann die obige Zusammenstellung schon deshalb nicht den Ausschlag geben, weil Goethe diese Namen nur beispielsweise herausgreift, um die Wichtigkeit des lebenszeitlichen Moments bei Einflüssen zu erläutern. Denn hätte er ganz allgemein die auf sein Leben einflußreichsten Männer nennen wollen, so wären Herder und Schiller nicht übergangen, Lessing dagegen kaum erwähnt worden. Goethes Aussprüche über seine innere Lebensgeschichte schwanken überhaupt beträchtlich, wie das bei der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte und der Gemütsstimmungen im Laufe eines langen Lebens nicht anders zu erwarten ist. Gerade die Selbstzeugnisse über den Einfluß Kants sind reich an solchen Widersprüchen, und man darf diese Erscheinung wohl dahin auslegen, daß Goethe bei aller Bewunderung Kants doch keine innere Verwandtschaft mit dem abstrakten Geiste fühlte und seine philosophischen Studien als zwar sehr anregende, aber vorübergehende Episoden in seiner natürlichen Entwicklung ansah.

Halten wir uns gegenüber den von der Stimmung mehr oder minder gefärbten Abschätzungen an die geschichtlichen Tatsachen selbst, so wäre vor allem zu untersuchen, inwiefern die Schriften Goethes aus der Zeit des Kantstudiums eine praktische Verwertung der daraus zu gewinnenden Anschauungen zeigen, oder ob die Idee der Polarität, — um zu unserem Hauptproblem zurückzukehren — schon vor den 90er Jahren irgendwie zur Anwendung gelangte. Es liegt nahe, hier zunächst an die 1790 erschienene Metamorphose der Pflanzen zu denken. Goethe stellt sich das Wachstum der Pflanze bekanntlich als Umbildung des Blattorgans vor und den Prozeß dieser Umbildung als einen periodischen Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung. Obwohl der Ausdruck „Polarität" nirgends in der Schrift vorkommt, so liegt es doch auf der Hand, daß die von Goethe herangezogene Erklärung unter jenes Gesetz und zwar die sukzessive Erscheinungsform desselben fällt. Es ist nun eine Tatsache von entscheidender Bedeutung, daß Goethe seine fundamentale Entdeckung von der gesetzmäßigen Organisation des Pflanzenwuchses während der italienischen Reise, auf Sizilien, gemacht hat, zu einer Zeit, als er von Kants Naturphilosophie noch nichts wußte. Ebenso hat er die Erklärung der Metamorphose als eines periodischen Wechsels entgegengesetzter Tendenzen unabhängig von Kant gefunden, wie der Einblick in das nunmehr veröffentlichte Material der vor 1790 liegenden botanischen Studien zur Gewißheit macht. Wir finden hier z. B. folgende Sätze, die jene Erklärung aussprechen: „Bei der fortschreitenden Veränderung der Pflanzenteile wirkt eine Kraft, die ich nur uneigentlich Ausdehnung und Zusammenziehung nennen darf. Besser wäre es, ihr ein x oder y nach algebraischer Weise zu geben, denn die Worte Ausdehnung und Zusammenziehung drücken diese Wirkung nicht in ihrem ganzen Umfang aus. Sie zieht zusammen, dehnt aus, bildet aus, bildet um, verbindet, sondert, färbt, entfärbt, verbreitet, verlängt, erweicht, verhärtet, teilt mit, entzieht, und nur allein, wenn wir alle ihre verschiedenen Wirkungen in Einem sehen, dann können wir das anschaulicher kennen, was ich durch diese vielen Worte zu erklären gedacht habe." W II. 7, 12.

Übrigens bestätigt Goethe selbst seine Unabhängigkeit von Kant in diesem Punkte mit den Worten: „Meine Metamorphose der Pflanzen habe ich geschrieben, ehe ich etwas von Kant wußte, und doch ist sie ganz im Sinne seiner Lehre." Gespr. VI, 101.*)

Wenn in Goethes erster physiologischer Arbeit die sukzessive Form der Polarität oder die Periodizität eine wichtige Rolle spielt, so wird in seiner ersten physikalischen Studie die simultane Form als Hilfsmittel herangezogen. Es handelt sich um die „Beiträge zur Optik," die 1791—92 erschienen. Sie beschäftigen sich zwar nur mit den prismatischen Farbenerscheinungen, lassen aber gleichwohl schon die Keime zu der späteren Theorie deutlich erkennen. In § 24 wird auf den ursprünglichen Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, ihre „Wirkung und Gegenwirkung" hingewiesen; sie „führen einen beständigen Streit mit einander". Das eigentliche Aperçu von Goethes Farbenlehre bietet § 44 ff.: Farben entstehen, wo Licht und Schatten aufeinander stoßen. Weiterhin werden Gelb und Blau, Rot und Violett als entgegengesetzte Farben (in § 72, 15—20 als entgegengesetzte Pole) erkannt. — Diese Beobachtungen stellte Goethe im Frühling 1791 an und zwar ist der 17. Mai als der Geburtstag jenes Aperçus anzunehmen. Am 18. Mai fügt Goethe nämlich zu einem am 17. verfaßten Briefe an den Herzog folgende Nachschrift hinzu: „Noch kann ich mit lebhafter Freude melden, daß ich seit gestern die Phänomene der Farben . . . auf das einfachste Prinzipium reduziert habe. Vorzüglich bin ich durch einen Widerspruch Herders dazu animiert worden, der diesen Funken herausschlug" (W IV. 9, 261).

Ob das Studium von Kants Anfangsgründen auf dieses Aperçu Einfluß gehabt hat, läßt sich kaum entscheiden. Wahrscheinlich ist es jedoch nicht, da Goethe zu seiner Entdeckung offenbar auf rein empirisch-induktivem Wege gelangte

*) Wenn Boisserée eine entgegengesetzte Aussage Goethes berichtet, so läßt sich, wie auch Vorländer hervorhebt (a. a. O. II, 178) die Zuverlässigkeit der abgerissenen und flüchtigen Aufzeichnungen B.'s mit Recht bezweifeln.

und vorläufig überhaupt noch nicht eine allgemeine Formulierung wagt. Erst ein Jahr später, in dem oben zitierten Briefe an Sömmering, wird zunächst im Anschluß an analoge chemische Erscheinungen die Möglichkeit eines durchgehenden Dualismus in der Natur angedeutet.

Auf die ganze Frage nach der Bedeutung Kants für Goethes Naturphilosophie fällt aber noch weiteres Licht durch die bereits oben (S. 221) zitierte Stelle aus dem Briefe an Schweigger, in welchem Goethe auf Kants Definition der Materie hinweist, als eine Autorität, unter der er seine Weltanschauung beruhigt fortsetzen könne, „nach meinen frühesten Überzeugungen, an denen ich niemals irre geworden bin." Von besonderer Wichtigkeit ist hier der Ausdruck „frühesten Überzeugungen". Daß diese Andeutung einen tieferen Sinn hat, beweist schon die auf eigenem Nachdenken beruhende Entdeckung der Pflanzenmetamorphose, und selbst wenn die Idee des periodischen Wechsels ein Aperçu, die Frucht eines glücklichen Augenblicks war, so würde dieser Erleuchtung nach der Goetheschen Art des Produzierens ein Zustand der „Dämmerung" vorhergehen. Wir gelangen so zu der Frage: sind aus der Jugendperiode des Dichters solche frühe Überzeugungen oder anderweitige Einflüsse nachzuweisen? Eine Durchsicht der früheren Zeugnisse des philosophischen Denkens bei Goethe wird uns in den Stand setzen, diese Frage mit einiger Sicherheit zu beantworten.

Zweites Kapitel.

Spontanes Wachstum.

Die ersten Regungen eines Dranges nach Naturerkenntnis nahmen bei Goethe, wie bei vielen großen Naturforschern, eine mystische Wendung. In krankhaftem, überreiztem Zustande war der Leipziger Student nach Hause zurückgekehrt, und sein für alles Geheimnisvolle empfängliches Gemüt fand für das körperliche Unbehagen einen Trost in religiösen, alchemischen und kabbalistischen Spekulationen, die er in der Straßburger Zeit fortsetzte und auch später gelegentlich, wenn

auch in nüchternem Geiste wiederaufnahm. Ein Werk, das ihn damals besonders fesselte, war die „Aurea Catena Homeri", die etwa 1710 entstandene abstruse Schrift eines Österreichischen Arztes, die unter dem Symbol der Neuplatonischen goldenen Kette eine Art Kosmogonie bietet, eine phantastische Darstellung des Ursprungs der Welt und der Umwandlung der Ursubstanz aus einem Element in das andere, von Naturreich zu Naturreich.*)

Es empfiehlt sich hier einen Augenblick einzuhalten und über die naturphilosophischen Neigungen des jungen Goethe einige allgemeinere Betrachtungen vorauszuschicken. Der Dichter erzählt in seiner Selbstbiographie, daß ihm die „Aurea Catena Homeri" besonders gefallen habe, weil die Natur darin, „wenn auch vielleicht auf phantastische Weise, in einer schönen Verknüpfung dargestellt wird" (21, 119). In der Tat liegt in diesen Worten die Erklärung für Goethes Interesse an okkulten Naturlehren; er fand darin bei aller Phantasterei und Verschwommenheit wenigstens den kongenialen Drang nach einheitlicher Erfassung des Naturganzen, nach Erkenntnis des dynamischen Werdens und des Prozesses fortwährender U m b i l d u n g aus einem Zustand in den andern; er fand darin vor allem die Voraussetzung einer geheimnisvollen Urkraft, einer geistigen Potenz statt des toten Räderwerks mechanischer Naturerklärung. Diese Seite des Naturlebens ist es aber auch, die auf Goethe, den Naturforscher, eine so unbezwingliche Anziehung ausübt, denn die Morphologie, die Lehre von der Bildung und Umbildung organischer Naturen ist und bleibt für ihn die Kernwissenschaft. Erst wenn man das Treiben des Frankfurter und Straßburger Studenten unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, gewinnt es an Bedeutung als ein dunkles Suchen und Tasten nach einem einheitlichen Prinzip, wie es der gereiftere Denker in der Idee der Umbildung entdeckte. Selbst so abstruse Schriften, wie die Aurea Catena und Wellings Opus Mago-Cabbalisticum gaben diesem unbesiegbaren Streben neue Nahrung.

*) Vgl. die Abhandlung von H. Kopp „Aurea Catena Homeri" Braunschweig 1880, besonders S. 25 f. über die Vorstellung der Kette.

Nächst dem Problem des Gestaltenwandels beschäftigte Goethe am meisten die Frage nach dem Gesetz des Werdens, nach einer typischen Form des Wandels, und der Naturphilosoph entdeckte ein solches in dem polaren Entfalten der Urkraft, in dem Kampf entgegengesetzter Tendenzen. Man wird geneigt sein, auch für dieses Prinzip einen Zustand halbklarer Vorstellungen und Ahnungen vorauszusetzen, und diese Annahme bestätigt sich jedenfalls hinsichtlich der sukzessiven Erscheinungsform der Polaritätsidee, der Vorstellung eines periodischen Wechsels. Gleichwie die Keime der Morphologie in dem früheren Interesse an mystischen Verwandlungstheorien schlummerten, so weist die vollentwickelte dynamische Gegensatzlehre zurück auf die in der Frühzeit so häufig anzutreffenden Betrachtungen über den regelmäßigen Wechsel von irdischen Zuständen, Stimmungen und Verhältnissen. So ist hier Anfang und Ende in eins verschlungen und die Mystik des Alters wiederholt auf höherer Stufe die Ahnungen der Jugend.

Die phantastische Ausdeutung des Geschehens als eines kontinuierlichen Wechsels zwischen dem Festen und Flüchtigen konnte Goethe sowohl in den oben genannten kabbalistischen Werken wie in Paracelsus' Schriften antreffen. Wie früh der junge Theosoph die Idee des Wechsels fruchtbar zu machen suchte, zeigt die im 8. Buch von Dichtung und Wahrheit entwickelte Kosmogonie, deren Konzeption in jene Zeit verlegt wird und eine genaue Bekanntschaft mit der Kabbala und Mystik verrät. In drei Stadien vollzieht sich die Schöpfung der Welt: das erste wird erfüllt durch die dreieinige Produktion der Gottheit, die sich durch eine in sich harmonische, vollkommene Welt offenbart; dann spaltet sich die Gottheit in Schaffendes und Geschaffenes; das Geschaffene, das durch Luzifer dargestellt wird, wendet sich immer mehr von der Gottheit ab, es wird zur Materie, konzentriert sich und verliert die Fähigkeit des Aufsteigens zum Göttlichen. Dies ist das zweite Stadium, die Herrschaft der Materie; das dritte wird durch eine neue Offenbarung der ursprünglichen Gottheit herbeigeführt, durch die Gnade der Elohim. Sie beschlossen,

der Schwere der Materie entgegenzuwirken und „gaben dem unendlichen Sein die Fähigkeit sich auszudehnen, sich gegen sie zu bewegen; der eigentliche Puls des Lebens war wieder hergestellt." Als Ausdruck dieser Wiederherstellung schufen sie den Menschen, der nun aber ganz wie Luzifer selbst das Unglück hatte, zugleich unbedingt und beschränkt zu sein. Der Abfall wiederholte sich und ebenso wieder die Erlösung, so daß der Mensch eine Doppelnatur bleibt und die Stadien des Abfalls von Gott und der Rückkehr zu Gott, der Konzentration und Expansion fortwährend an sich selbst erlebt. Wir befinden uns demnach in einem Zustande, der, „wenn er uns auch niederzuziehen und zu drücken scheint, dennoch Gelegenheit gibt, ja zur Pflicht macht, uns zu erheben und die Absichten der Gottheit dadurch zu erfüllen, daß wir, indem wir von einer Seite uns zu verselbsten genötigt sind, von der andern in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen." 21, 128. Es ist bemerkenswert, wie klar Goethe aus der abstrusen alchemistischen Metaphysik den Gedanken der „geeinten Zwienatur" des Menschen herausgearbeitet und mit dem physikalischen Grundgesetz des periodischen Wechsels zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung in Verbindung gebracht hat. In dieser früheren Spekulation schlummern ethische Kerngedanken, die sich später aus ihrer phantastischen Hülle herausschälen, gleichwohl aber den geheimnisvollen Bezug zu den dunklen Naturmächten nie ganz verlieren.*)

In Straßburg wird die Lektüre der Naturmagiker eifrig fortgesetzt; in den Ephemeriden begegnen hauptsächlich Mediziner, wie Paracelsus, Nettesheim, Boerhave, und zu ihnen gesellt sich die Bekanntschaft mit Giordano Bruno. Es ist wohl anzunehmen, daß das Studium der Renaissancephilosophen, bei denen das Prinzip des Gegensatzes eine so wichtige Rolle spielt, Goethe zum Nachdenken über diesen Begriff anregte,

*) Vgl. unten Teil IV, Kap. 1, § 1 und Kap. 7, § 5. Über die Quellen zu Goethes Theogonie s. Loepers Anm. zu Dichtung und Wahrheit, 21, 348 ff. Ihrer ganzen Anlage nach gehört die Phantasie zum Typus der Sündenfallmythen, über den oben S. 70 bei Gelegenheit von Jakob Böhme das Nähere gesagt ist.

und daß jene frühen Ahnungen über das Gesetz des Kräfteantagonismus in diesen Jahren „fruchtbarer Dunkelheit" zu keimen und zu treiben begannen. Um so mehr erscheint eine solche Vermutung berechtigt, als sich Goethe damals auch mit dem Wesen der Elektrizität eifrig beschäftigte; in den Ephemeriden sind die Titel von neun zwischen 1744 und 1759 erschienenen Schriften über diesen Gegenstand angeführt.*) Gegen Ende 1771 beginnt ein durch mehrere Jahre anhaltendes Studium Swedenborgs, dessen Niederschlag im Faust erst neuerdings festgestellt worden ist.**) Das Bild von den auf- und niedersteigenden Himmelskräften, die Beseelung des Universums und die Erschließung der Geisterwelt durch das Zeichen des Makrokosmos, diese und andere Vorstellungen Swedenborgs konnten wohl befruchtend auf die Konzeption des Monologs wirken. Auch die Lektüre der alchemischen Schriften van Helmonts mag ihre Spuren hinterlassen haben.

Alle diese theosophischen und kosmogonischen Spekulationen beweisen, daß das Nachdenken über naturphilosophische Dinge bei Goethe nie aufhörte, und daß die Sturm- und Drangepoche in Wahrheit ein Stadium der Dämmerung ist, aus dem die klare Erkenntnis von der Einheit des Naturprozesses erst ganz allmählich hervorwächst. Die Zauberformel, die Faust sucht, um das Lebensgeheimnis zu erschließen und den Wandel der Dinge zu begreifen, entdeckt der Naturforscher später in dem Gesetz der Metamorphose. Auch der Gedanke des periodischen Wechsels kehrt von Zeit zu Zeit in der Dichtung der 70er Jahre wieder. So philosophiert Werther „über die Begier im Menschen, sich auszubreiten, neue Entdeckungen zu machen, herumzuschweifen, und dann wieder über den inneren Trieb, sich der Einschränkung willig zu ergeben, in dem Gleise der Gewohnheit so hinzufahren und sich weder um Rechts noch um Links zu bekümmern" 14, 37. Vor dem Staubbach bei Lauterbrunnen hört der Dichter „wundersame Strophen von dem Gesang der Geister": wie das

*) In Leipzig hörte Goethe die Vorträge Prof. Wincklers über Elektrizität; vgl. Gesch. d. Farbenl. 36, 413.

**) Max Morris, Swedenborg im Faust. Euphorion VI, 491 ff.

Wasser im ewigen Wechsel bald erdwärts fällt, bald himmelwärts steigt, so schwebt des Menschen Seele zwischen zwei Welten, bald gefestet, bald verflüchtigt, — es ist das Goethesche Urmotiv in immer neuer Modulation.

Drittes Kapitel.

Die Natur. 1781.

Auch durch das interessanteste Dokument der naturpantheistischen Periode, durch den aphoristischen Aufsatz „die Natur" klingt dieses Motiv in mehrfach variierter Form hindurch. Es ist nunmehr festgestellt, daß nicht Goethe der Verfasser ist, sondern ein Freund Lavaters, T o b l e r , der sich im Sommer 1781 in Weimar aufhielt und mit Goethe damals in geistiger Gemeinschaft lebte.*) Es ist jedoch mit Recht bemerkt worden, daß der Aufsatz durch diese Entdeckung an Wert nicht verliert, da er, wenn nicht diktiert, unmittelbar unter dem Eindruck von Goethes Redeweise entstanden ist und das Natur-Allgefühl des Dichters treu wiederspiegelt.**) Wir treffen hier vor allem die Lehre von der unaufhörlichen Verwandlung der Formen in einander und auseinander: „Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff***) und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt." Des periodischen

*) Vgl. R. Steiners Artikel im 7. Bd. der Schriften der Goethe-Gesellschaft, S. 393 ff. Zu den dort gegebenen Belegstellen über Tobler kommt noch ein weniger enthusiastisches Urteil Herders (Briefe an Hamann, ed. O. Hoffmann S. 173).

**) Vgl. Diltheys eingehende Analyse im Archiv für Gesch. der Philosophie VII, 324 ff.; dort (Anm. 6) auch die Hinweise auf Suphans Untersuchungen. D. stellt wichtige Motive der dynamischen Naturanschauung zusammen und erläutert durch synoptische Anordnung von Stellen aus Shaftesbury, Herder und Goethe die auffallende Geistesverwandtschaft dieser Männer. Die Reihe: Bruno-Shaftesbury-Goethe-Herder würde etwa das zeitliche Abhängigkeitsverhältnis darstellen.

***) „Z u s t a n d ist ein albernes Wort; weil nichts steht und alles beweglich ist," schreibt Goethe 1812 in einem Briefe an Niebuhr (W IV. 23, 164).

Wechsels wird nicht gedacht; dagegen wird der Begriff der Polarität nach der simultanen Seite hier zum ersten Mal berührt. Die Frage, wie das Viele aus dem Einen wird, bildet eigentlich das Hauptthema dieses Naturhymnus, und der Dichter kann sich nicht genug tun in bewundernder Lobpreisung des Waltens dieser Gottheit, die trotz fortgesetzter Spaltung ihre Alleinheit bewahrt, die das Besondere zu wollen scheint und das Allgemeine fördert, die alle Dinge trennt und doch wieder zu einander hintreibt. „Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen." „Sie macht Klüfte zwischen allen Wesen und Alles will sich verschlingen. Sie hat alles isoliert, um Alles zusammenzuziehen." Im folgenden aber meint man die Formel der Polarität selbst zu hören: „Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen".*) Dieser Satz allein genügt, um Goethes Hinweis auf seine eigenen „frühesten Überzeugungen" zu bestätigen. Denn wenn hier der Prozeß der Spaltung als Ausdruck der Selbstbewußtwerdung aufgefaßt wird, so enthält diese Definition in nuce schon die ganze Lehre der Romantiker von der Ichwerdung der Weltseele,**) während sie anderseits auf die theosophischen Grübeleien der Renaissancephilosophen zurückweist. Hatte sich doch auch Jakob Böhme die Spaltung der Gottheit als ihr Verlangen nach Selbstoffenbarung ausgelegt und nach Bruno „ergötzt und erfreut sich" die Vernunft so sehr an der Vollkommenheit, d. h. an der unendlichen Mannigfaltigkeit des Werdens, „daß sie niemals müde wird, alle Arten von Formen aus der Materie hervorzulocken" (Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, übers. von Lasson S. 54).

Das Goethesche Fragment hat außer Shaftesbury und Bruno noch andere Parallelen und Vorgänger, die bisher nicht beachtet zu sein scheinen. Verwandte Gedanken, obwohl in stark moralisierender Färbung, finden sich in Diderots

*) Dilthey erkennt in diesem Satz mit Recht die klassische Formulierung des ästhetischen Pantheismus; Archiv f. Gesch. d. Philos. II, 47. Leben Schleiermachers S. 171. — Über Böhme s. oben S. 72; Bruno S. 78.

**) Wegen einer wichtigen Einschränkung s. oben S. 190 f.

„Abrégé du Code de la Nature" (Oeuvres ed. Assézat vol. IV, S. 108 ff.), jenem merkwürdigen Schlußkapitel des Système de la Nature, einem Dithyrambus auf die Sittlichkeit der Natur und des Naturgemäßen. Auch das „Gebet", das die „Pensées sur l'interprétation de la Nature" beschließt, verdient Erwähnung (Oeuvres II, 61). Nach allem, was an anderer Stelle (Teil I S. 86 ff.) über Diderots Naturphilosophie gesagt ist, kann eine solche Verwandtschaft nicht überraschen, zumal auch Diderot unter dem Einfluß Shaftesburys steht.*)

Weit wichtiger ist die merkwürdige Übereinstimmung jenes Fragments mit einigen Stellen aus dem 7. Hauptstück von Kants „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755). Die Darstellung des Philosophen erreicht hier einen seltenen Schwung und wird zu einem begeisterten Hymnus auf die Unendlichkeit und gesetzmäßige Ordnung des Universums. Es ist besonders der verschwenderische Reichtum und die unversiegliche Zeugungskraft der Natur, die Kant andächtig feiert, und einzelne Sätze klingen wie eine Umschreibung der kurzen, prägnanten Sätze aus Goethes Fragment: „Das ganze Stück der Natur, das wir kennen, ob es gleich nur ein Atom in Ansehung dessen ist, was über oder unter unserem Gesichtskreise verborgen bleibt, bestätigt doch diese Fruchtbarkeit der Natur, die ohne Schranken ist, weil sie nicht anders als die Ausübung der göttlichen Allmacht selber ist . . . Die Natur beweist ihren Reichtum in einer Art von Verschwendung, welche, indem einige Teile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, sich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfang ihrer Vollkommenheit unbeschadet erhält . . . Die Natur beweist, daß sie eben so reich, eben so unerschöpft, in Hervorbringung des Trefflichsten unter den Kreaturen

*) Besonders die für Goethe und Shaftesbury so charakteristische Forderung, daß der Mensch der gerechten und gütigen Allmutter mit kindlichem Vertrauen folgen solle, wird von D. auf alle erdenkliche Weise variiert. „Montre-nous donc, ô nature, ce que l'homme doit faire pour obtenir le bonheur que tu lui fais désirer" (Abrégé IV, 117). — Allerdings hat Diderot überall den Gegensatz zwischen Natur und Kultur im Auge, während Goethe das Lebendige, Ewig-Regsame preist, wo er es findet — in Natur, Geist und Sitte.

als des Geringschätzigsten ist, und daß selbst deren Untergang eine notwendige Schattierung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen ist, weil die Erzeugung derselben ihr nichts kostet.“ (Kehrbachs Ausgabe S. 112 ff.) Besonders klar ist hier der für die spätere Entwicklungslehre so wichtige Gedanke der Kompensation ausgeprägt, den Goethe z. B. für seine Morphologie fruchtbar machte.*) Ihrem Gesamtcharakter nach tragen die Sätze Kants alle Züge des Naturpantheismus, wie er zuerst von Bruno verkündet wurde, ohne daß jedoch an einen direkten Einfluß des letzteren zu denken wäre.**)

Die wichtigsten Parallelen aber bietet der junge Goethe selbst in zahlreichen Stellen aus Werther und Faust (worauf schon Dilthey hinweist) sowie in anderen Äußerungen, in denen der enthusiastische Ausruf des Wanderers durchklingt:***)

> Natur! du ewig Keimende,
> Schaffst jeden zum Genuß des Lebens,
> Hast deine Kinder alle mütterlich
> Mit Erbteil ausgestattet, einer Hütte.

In diesem Schöpfungsplan hat alles seine Stelle, das Gute wie das Böse, das Zerstören, wie das Erschaffen und Erhalten; es sind nur die raisonierenden Schulphilosophen, die sich einen uranfänglichen Gegensatz konstruieren und nicht begreifen,

---

*) Daß Goethe aus diesem Werke vor 1800 Anregung geschöpft haben könnte, ist so gut wie ausgeschlossen, da die Originalausgabe (1755) infolge eigentümlicher Umstände vollständig unbekannt blieb, und nicht einmal auf die Leipziger Messe kam. Ein zweiter Druck erfolgte erst 1799.

**) Anhangsweise sei hier auf einen (erst 1794 gedruckten) Aufsatz von Georg Forster hingewiesen: „Ein Blick in das Ganze der Natur“ (Schriften IV, 307—327), der seiner ganzen Anlage und Grundstimmung nach zu den oben besprochenen Urkunden des Naturpantheismus gehört. Man könnte ganze Sätze daraus anführen, die wie eine Paraphrase Kantischer oder Goethescher Gedanken klingen; auch Forster möchte alle Erscheinungen der Natur als Wirkungen und Modifikationen einer und derselben Grundkraft begreifen.

***) Der gleiche Gedanke, daß jeder an der Tafel des Lebens willkommen sei, um mitzugenießen, begegnet auch in Diderots Abrégé, woselbst die Natur spricht: „Jouis, et fais jouir des biens que j'ai mis en commun pour tous les enfants également sortis de mon sein.“ Werke IV, 110. Vgl. oben S. 86.

daß „das, was in zwei Farben vor unser Auge gebrochen wird, in einen Lichtstrahl vor Gott zurückfließen könne" (29, 22). „Was wahr ist und was falsch ist, Alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, Alles ist ihr Verdienst!" — so schließt das Fragment, und die hiermit berührte Frage nach der Bedeutung der logischen und sittlichen Gegensätze beschäftigt den jungen Goethe schon in der Frankfurter Zeit aufs lebhafteste und wird echt naturalistisch im Geist des Alleinheitsgefühls, das jenseits der Werte steht, behandelt. Die Gegensätze sind erst vom Menschen künstlich geschaffen worden; die Natur kennt nur den notwendigen Zusammenhang und sich selbst regelnden Ablauf des Geschehens. „Laster?" so fertigt Herkules die moralische Entrüstung des Pseudogriechen Wieland ab, „Das ist wieder ein schönes Wort. Dadurch wird eben alles so halb bei euch, daß ihr euch Tugend und Laster als zwei Extrema vorstellt, zwischen denen ihr schwankt, anstatt euren Mittelzustand als den positiven anzusehen und den besten . . ." (8, 273). Man kann gerade in dieser leidenschaftlichen Reaktion gegen die rationalistische Scheidekunst, die ihre Begriffe und Konstruktionen der Natur aufzwingen möchte, das synthetische Bestreben nach einer Ableitung der Gegensätze aus einer ursprünglichen Einheit deutlich erkennen. Dieser neue Relativismus beruft sich auf die unendliche Mannigfaltigkeit des Alleinen, aus dem sich die Gegensätze abspalten und in dem sie wieder wie zu einem Strome zusammenfließen.*) Diese Natur unter dem Gesichtspunkt der selbstischen Motive des Menschen zu betrachten, aus dem Reichtum ihrer Daseinsformen einzelne Paradebeispiele zur Erläuterung gewisser sittlicher und ästhetischer Normen herauszugreifen, ihr überhaupt irgend welche Wertbegriffe unterzuschieben, wäre höchst lächerlich. Die Natur trägt ihre eigenen Maßstäbe in sich.

*) Vgl. hierzu die Ausführungen oben S. 88; ferner unten S. 380 f. — Es ist bekannt, wie sehr sich Goethe in seiner Abneigung gegen absolute Wertungen und gegen den Zweckbegriff zu Spinoza hingezogen fühlte. Indessen lag diese Abneigung so tief in der geistigen Anlage Goethes begründet, daß die Einwirkung Spinozas nicht besonders hoch anzuschlagen ist. Vgl. R. Hering, Spinoza im jungen Goethe. Lpz. 1897. S. 20.

„Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst, erfreut und quält sich selbst. Sie ist rauh und gelinde, lieblich und schrecklich, kraftlos und allgewaltig. Alles ist immer da in ihr. Vergangenheit und Zukunft kennt sie nicht. Gegenwart ist ihre Ewigkeit." Die gleichen Anschauungen, die hier mit ruhiger, fast schneidender Prägnanz zu Kernsätzen verdichtet sind, hatte der junge Goethe schon ein Jahrzehnt früher in der Rezension von Sulzers „Schönen Künsten" mit leidenschaftlichem Pathos vorgetragen: „Gehört denn, was unangenehme Eindrücke auf uns macht, nicht so gut in den Plan der Natur als ihr Lieblichstes? Sind die wütenden Stürme, Wasserfluten, Feuerrregen, unterirdische Glut und Tod in allen Elementen nicht ebenso wahre Zeugen ihres ewigen Lebens, als die herrlich aufgehende Sonne über volle Weinberge und duftende Orangenhaine? . . . Was wir von Natur sehen, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegenwärtig, alles vorübergehend; tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren; groß und bedeutend, mannnigfaltig ins Unendliche; schön und häßlich, gut und bös, alles mit gleichem Rechte neben einander existierend" (29, 69 f.).

Viertes Kapitel.

Klärung und Befestigung der Idee.

Die magischen Kreise der Theosophie und des Naturpantheismus verlieren allmählich ihre Kraft gegenüber dem zunehmenden Drang nach exakter Beobachtung und gewissenhaftem Einzelstudium. Auf derselben Reise, die den „Gesang der Geister über den Wassern" mit dem Motiv des Wechsels zeitigte, stellt Goethe schon genaue Beobachtungen über besondere Naturerscheinungen, über den Bau des Gebirges und das Wachstum der Pflanzen an; die Spanne zwischen der ersten und zweiten Schweizerreise ist der Zeit nach gering, dem inneren Wachstum nach bedeutend. So lassen sich 1779 schon die ersten Keime der meteorologischen Theorie nachweisen,*) die sieben Jahre später, auf der Fahrt über den Brenner,

*) Näheres s. unten S. 286.

deutlich ausgesprochen wird; auch das allmähliche Wachstum dieser Hypothese beweist also, daß Goethe die Polaritätsidee anwendete, ehe er von Kants dynamischer Deduktion irgend welche Kenntnis hatte.

Auf vielerlei Weise betätigt sich das Verlangen nach exakterer Naturerkenntnis und sichrerer Methodik. Die allgemeine Idee des Wechsels wird zur Vorstellung eines regelmäßigen Wechsels, und Goethe fängt an, sich selbst unter diesem Gesichtspunkt zu analysieren. Das Tagebuch von 1780 enthält unter vielen anderen Reflexionen über Goethes inneres Leben auch solche über die Periodizität seines äußeren und inneren Menschen: „Ich muß den Zirkel, der sich in mir umdreht, von guten und bösen Tagen näher bemerken, Leidenschaften, Anhänglichkeit, Trieb dies oder jenes zu tun. Erfindung, Ausführung, Ordnung, alles wechselt und hält einen regelmäßigen Kreis; Heiterkeit, Trübe, Stärke, Elastizität, Schwäche, Gelassenheit, Begier ebenso. Da ich sehr diät lebe, wird der Gang nicht gestört und ich muß noch herauskriegen, in welcher Zeit und Ordnung ich mich um mich selbst bewege“ (W II. 1, 112). Daß Goethe besondere Veranlassung hatte, über das Problem der Periodizität nachzudenken, ist später eingehend zu erörtern (Teil IV, Kap. 1). Im vorliegenden Zusammenhang ist diese Aufzeichnung wichtig, als Zeugnis eines erhöhten Dranges nach Einsicht in das Wesen des periodischen Wechsels, wie überhaupt nach exakterer Beobachtung. Die Jahre vor der italienischen Reise sind solcher stillen Arbeit und ernsten Schulung gewidmet; ihre Resultate sind nach der naturphilosophischen Seite mitbestimmt durch die Einwirkung des großen Anregers Herder.

In Straßburg hatte der Meister das Gährungsferment in das Gedankenchaos des Adepten geworfen; zehn Jahre später findet Herder in dem einstigen Schüler einen ebenbürtigen Geist und überlegenen Naturforscher. Daß er während dieser zweiten Epoche ihres engeren Zusammenwirkens auf Goethe besonderen Einfluß ausgeübt hätte, ist daher kaum anzunehmen; vielmehr war die Anregung gegenseitig, und beide

Teile verhielten sich mitteilend wie empfangend. In einer Hinsicht aber vermochte Herder wohl etwas Neues zu bieten: als Vermittler der naturphilosophischen Ideen seines großen Lehrers, an denen er schon als Student weit mehr Gefallen gefunden hatte, als an der Metaphysik. Anderseits hat Herder ohne Zweifel für seine großen natur- und geschichtsphilosophischen Werke Gedanken des Freundes nutzbar gemacht, und so begreift es sich, daß Goethe in jenen Werken nur eine Bestätigung eigenen Fühlens und Denkens erkennen konnte. Über Einzelheiten hat er sich überhaupt nicht ausgesprochen, auch nicht über den Begriff des Kräftemaximums. Der Grund liegt wohl in seiner Abneigung gegen das spekulative und religiöse Element, das besonders in Herders „Gott" vorwaltet. Vollends das Postulat des absoluten Maximums konnte einen Geist, der nicht im Ausruhen, sondern in der rastlosen Aktivität selbst das Ideal erblickte, wenig ansprechen (vgl. oben S. 182).

In den Jahren 1788—95 nimmt die Naturwissenschaft Goethes Interesse fast ausschließlich in Anspruch, und die „Geschichte des botanischen Studiums" gibt einen Einblick in die geistige Regsamkeit jener Zeit und in den Reichtum der persönlichen Beziehungen.*) Merkwürdigerweise bleibt hier ein Mann unerwähnt, dessen Anschauungen auf Goethe, wenn nicht beeinflussend, doch im höchsten Grade anregend wirken mußten: der Tübinger Professor der Anatomie und Physiologie K. Fr. Kielmeyer. Dieser hervorragende Gelehrte beeinflußte seine Generation mehr durch Persönlichkeit und Lehre, als durch seine schriftstellerische Tätigkeit, die sich auf zwei oder drei kleinere Abhandlungen beschränkt. Von diesen kann jedoch eine, nämlich die am 11. Febr. 1793 gehaltene Rede „Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse", Anspruch auf prinzipielle

*) Es ist nicht unmöglich, daß ein 1790 erschienener Aufsatz Sal. Maimons: „Über die Weltseele, entelechia universi" auf Goethes Naturpantheismus anregend wirkte. Doch steht Maimons Weltseele den älteren Formen des Pantheismus näher, als Schellings Idee der Ichwerdung. Vgl. Dilthey, Leben Schleiermachers S. 171. Überwegs Grundriß III, 322 Anm.

Bedeutung erheben.*) Goethe lernte den Aufsatz bald nach seinem Erscheinen gleichzeitig mit Herder kennen (vgl. W IV. 10, 132). Er scheint sich über Kielmeyers Ideen jedoch nur an einer einzigen Stelle zu äußern, und zwar im Tagebuch der Schweizer Reise 1797; es heißt daselbst unter dem 10. Sept.: „Früh mit Professor Kielmeyer, der mich besuchte, Verschiedenes über Anatomie und Physiologie organischer Naturen durchgesprochen. Er trug mir seine Gedanken vor, wie er die Gesetze der organischen Natur an allgemeine physische Gesetze anzuknüpfen geneigt sei, zum Beispiel der Polarität, der wechselseitigen Stimmung und Korrelation der Extreme, der Ausdehnungskraft expansibler Flüssigkeiten" (26, 89).

In Anlehnung an Kielmeyer entwarf Schelling seine Konstruktion der organischen Natur, und er erkannte die Wichtigkeit jenes Vortrages an, indem er in der „Weltseele" ausdrücklich darauf hinweist als eine Rede, „von welcher an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen wird" (Von der Weltseele S. 298).**) Mit Goethe berührt sich Kielmeyer besonders hinsichtlich der Vorstellung eines Gleichgewichts der organischen Kräfte in Individuum und Gattung, im körperlichen wie geistigen Leben; die ganze Abhandlung atmet Goetheschen Geist und sucht die Schöpfung als die Auswirkung eines einzigen großen Gesetzes der Kräftekompensation zu begreifen.

Kielmeyer geht von der Frage aus, wie es komme, daß die große Maschine der organischen Welt trotz ihres komplizierten Baus und des scheinbaren Wirrwarrs der einander widerstrebenden Kräfte ihren stillen Gang fortgehe. Die Antwort ist kurz, daß die verschiedenen Kräfte sich bei Gattungen und Indi-

*) Die kleine Schrift scheint selten geworden zu sein; das von mir benutzte Exemplar befindet sich auf der Kantons-Bibliothek in Zürich (ein neuer Abdruck von 1814). Über Kielmeyer s. Allgem. D. Biogr. 15, 721; Windelband, Gesch. d. neueren Philosophie II, 235. K. gebührt der Ruhm, den Parallelismus in der Entwicklung von Gattung und Individuum, das sog. biogenetische Grundgesetz, zuerst aufgedeckt zu haben.

**) Über Schellings Verhältnis zu Kielmeyer s. auch L. Noack, Schelling I, 216. Auf K. fußt auch der Naturphilosoph Steffens in seinen „Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde"; vgl. Haym, Romant. Schule S. 628.

viduen in verschiedenster Weise äußern, sich gegenseitig bedingen, ausschließen und oft verschieben, aber im ganzen doch ein Gleichgewicht herstellen. Es gibt fünf Hauptkräfte: 1. Sensibilität (psychische Reaktion auf Eindrücke); 2. Irritabilität (physische Reaktion auf äußere Reize); 3. Reproduktionskraft (Zeugung, Nachwuchs); 4. Sekretionskraft (Absonderungen aus der Saftmasse, dieser selbst unähnlich); 5. Propulsionskraft (Saftbewegung, Blutlauf). Von diesen werden nur die drei ersten hier behandelt, und zwar, um nachzuweisen, daß überall eine Zunahme in einem mit einer Abnahme in einem anderen Falle parallel geht. So zeigt z. B. die vom Menschen abwärts fallende Reihe der Organismen eine Zunahme der Feinheit einzelner Empfindungen auf Kosten der Mannigfaltigkeit der Sinnesorgane. Dieses Gesetz bedarf aber einer Modifikation mit Rücksicht auf Fälle, in denen die Sensibilität ganz erlischt. Hier kompensiert die Reizbarkeit, welche hinsichtlich der Dauer ihrer Äußerungen vom Menschen abwärts zunimmt. Wenn weder Sensibilität noch Irritabilität vorhanden ist, so tritt die Reproduktionskraft in ihre Rechte, welche ihrerseits wieder besonderen Gesetzen unterliegt. Je weniger sie nämlich in Form von Vermehrung und Zeugung auftritt, desto mehr äußert sie sich durch Verwandlungen oder Metamorphosen, ferner durch Reproduktion verstümmelter Glieder, oder endlich durch größere Abweichung der neuen Bildungen. Je mehr aber alle Arten von Äußerungen der Reproduktionskraft in einem Organismus vereinigt sind, desto eher weichen die beiden anderen Kräfte der Sensibilität und Irritabilität.

Die gleichen Gesetze gelten auch für das einzelne Lebewesen, das hinsichtlich der Verteilung der einzelnen Kräfte auf die verschiedenen Stadien seiner Entwicklung den Werdegang der Gattung spiegelt. Die Kräfteverteilung und die dadurch bewirkte Kompensation äußert sich aber auch in der Zunahme, Vermehrung oder Zerstörung ganzer Gattungen. Wenn einzelne Gattungen durch besonders starke Reproduktionskraft alle zerstörenden Einflüsse kompensieren, so werden andere vollständig aus dem Schöpfungsplan ausgeschieden, u. s. f. — Endlich läßt sich dieselbe Ausgleichungstendenz auf geistigem

Gebiete nachweisen. Im menschlichen Geist ändert sich das Verhältnis der Kräfte in den verschiedenen Perioden seiner Entwicklung. „Eine Kraft geht aus der andern wie Samen aus Blumen und Blumen aus Zweigen hervor und mit entwickeltem Samen der einen wird auch die Blüte der anderen welken." Dies gilt für die Lebensalter der Individuen wie Nationen.*) Ja, es findet auch Anwendung auf periodische Zustände beim einzelnen Menschen: „Heute gibt eine verengte Sinnenwelt dem Reich seiner Phantasie eine größere Ansdehnung und befestigt das Gebäude seines Verstandes, und morgen kehrt eben diese Phantasie in ihre Grenzen zurück und räumt den Sinnen ihr Gebiet ein. Das Glück, das er in der einen Welt fühlt, hebt sich gegen das Glück in der andern auf."**) Diese Stimmungen und Fähigkeiten, die im einzelnen periodisch auftreten, erscheinen in der Menschheit gesondert nach Rassen, indem bestimmte Kräfte unter besonderen geographischen Bedingungen eine intensivere Ausbildung erfahren.***)

*) Dieser Gedanke, daß sich Lebensstufen und Anschauungsweisen entsprechen, kehrt bei Goethe in mannigfacher Form wieder und zwar nach folgendem Grundschema: Der Mensch beginnt als Realist oder Sensualist, der Jüngling erscheint als Idealist, der Mann wird zum Skeptiker, der Greis endigt in Mystik oder Quietismus (vgl. Spr. i. Pr. Nr. 629, Gespr. 7, 19). An anderer Stelle wird ausgeführt, wie sich Vernunft, Verstand, Ehrgeiz und Nutzen im Laufe des Lebens ablösen (Gespr. 3, 22). In der Gesch. der Farbenlehre werden die Lebensalter nach ihrem Verhalten zur Autorität charakterisiert (36, 99), ferner nach der Aufnahme des individuellen Strebens bei den Zeitgenossen (36, 159), u. s. f. — Ähnlich charakterisiert Herder im Reisejournal (4, 448 ff.) die vier Lebensalter und ihre geistige Signatur.

**) Die Übereinstimmung mit Goethes Vorstellung der Periodizität ist hier unverkennbar.

***) In diesem Satz liegt eigentlich die Lebensaufgabe Herders ausgesprochen, d. h. die Würdigung eines jeden Volkes und seiner Eigenart an der gebührenden Stelle. Schon in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden" 1778 zeichnet H. die Umrisse einer solchen Völkerpsychologie, auf welche Kielmeyer hier von fern hindeutet. Goethe wendet dieselbe Methode an, wenn es sich um das Verständnis von Individuen oder Nationen handelt, getreu seinem Ausspruche: „Die Geschichte der Wissenschaften ist eine große Fuge, in der die Stimmen der Völker nach und nach zum Vorschein kommen" (Spr. i. Pr. Nr. 67). Auch hier ist die Beziehung zum

So zieht sich durch die ganze Schöpfung ein einziges großes Gesetz, das die Entwicklung im Kleinsten wie im Größten regelt, und die Harmonie des Weltganzen auch durch die größten Schwankungen wiederherstellt.

Die Bedeutung dieses Aufsatzes liegt in der Art, wie hier ein einfaches Prinzip für die verschiedensten Gebiete des Denkens fruchtbar gemacht wird, und die Rede des Tübinger Professors klingt daher fast, wie ein wohldisponiertes Programm der späteren Entwicklungslehre. Dagegen hält sich Kielmeyer gänzlich fern von der Teleologie Herders und metaphysischen Konstruktion Schellings; in dieser Hinsicht steht er Goethe am nächsten, und es ist zu verwundern, daß sich zwischen diesen Männern keine engere Verbindung ergab. Seine Abhandlung bleibt in ihrer glücklichen Vereinigung eines sichern Detailwissens mit „echter" Teleologie ein Muster vergeistigender Naturbetrachtung, und verdient einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Entwicklungslehre.*)

Das letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts ist so überreich an Werken des verschiedensten Ursprungs, in welchen derselbe entwicklungsgeschichtliche Grundgedanke das Hauptthema bildet, daß es unmöglich ist, Originales von Entlehntem zu

---

Heraklitischen Fluß des Werdens deutlich genug: Völker kommen und gehen und jedes erfüllt seine Mission in der Geschichte der Menschheit; sie sind nicht durch die von der Vernunft konstruierten Normen zu begreifen sondern als organische Gebilde und Ausprägungen eines Typus.

*) Unter den Nachwirkungen der Kielmeyerschen Schrift wird die wichtigste durch die Reihe: Kielmeyer-Schelling-Coleridge-Spencer bezeichnet. Aus Coleridges „Theory of Life", einer von der deutschen Naturphilosophie stark beeinflußten Schrift, entlehnte Spencer seine Erklärung des Werdeprozesses als einer Tendenz zur fortschreitenden Individualisierung (vgl. Herbert Spencer, An Autobiography I, 402). Auch die andere Formel Spencers, in welcher der obige Begriff zu dem allgemeineren einer Differenzierung erweitert wird, (Fortschreiten von Gleichartigkeit zu Ungleichartigkeit der Struktur) geht auf die gleiche Urquelle zurück, und zwar bildet der Naturforscher von Baer hier das vermittelnde Glied (Gaupp, H. Spencer S. 48). Durch von Baer und später Haeckel wurde auch das von Kielmeyer angedeutete biogenetische Gesetz näher bestimmt (Vgl. John Th. Merz, European Thought in the 19 th. Century, vol. II, Chapter 9).

scheiden. Aus dem gleichen Grunde hält es auch schwer, das Verhältnis Goethes zu dem Hauptvertreter der romantischen Naturphilosophie, zu Schelling, hinsichtlich der einseitigen oder gegenseitigen Beeinflussung genauer zu bestimmen. Sicher ist nur, daß Goethes naturphilosophische Ahnungen und „früheste Überzeugungen", deren allmähliches Wachstum wir bis zu dieser Epoche verfolgt haben, durch die große naturphilosophisch-romantische Bewegung, die etwa 1795 einsetzte, in das Stadium der Klarheit und Gewißheit traten. Schellings Persönlichkeit und Schriften bilden das letzte Glied in der Kette anregender Momente, die das spontane Wachstum befruchten und zur Reife gedeihen ließen. Zu Schelling spürte Goethe deshalb eine besondere Neigung, weil er die ihm „gemäße" Weltanschauung des Dynamismus hier zuerst in ein philosophisches System gebracht sah, und zwar in einer Weise, die dem freien künstlerischen Schaffen volle Rechnung trug und dem Denken wie der Phantasie in gleichem Maße Spielraum gewährte. Die Natur ist eine göttliche Künstlerin und der Dichter der „Vorstellungsprophet", der würdigste Ausleger der Natur — diese Sätze trafen genau mit Goethes eigener Überzeugung von der Kunst als einer „Manifestation geheimer Naturgesetze" zusammen. Die Jahre 1798—1803, die Zeit des geistigen Zusammenlebens mit Schelling, bilden den Höhepunkt von Goethes naturphilosophischer Spekulation, und der gemeinsame Plan eines Naturgedichtes nach Analogie des Lukrez*) legt von der Innigkeit des Verhältnisses zwischen Philosoph und Dichter ein schönes Zeugnis ab.

Schellings dynamische Naturphilosophie darf neben Kant als die theoretische Hauptstütze von Goethes Idee der Polarität gelten, und die Jahre 1797—1800 sind für die endgültige Be-

*) Das Verhältnis zwischen Goethe und Schelling ist neuerdings ausführlich dargestellt worden von Margarethe Plath: „Der Goethe-Schellingsche Plan eines philosophischen Naturgedichts", Preußische Jahrbücher, Bd. 106, S. 44 ff. (Oktober 1901). Auch hier wird betont, daß die Prioritätsfrage bezüglich der einzelnen Ideen nicht wohl zu lösen sei. — Die encyklopädisch-konstruktive Behandlung naturwissenschaftlicher Probleme lag im Geiste der Zeit; so plante Steffens ein „Epos des Alls" (Was ich erlebte 4, 402).

festigung derselben von entscheidender Bedeutung. In den physikalischen Arbeiten war seit 1794 eine Pause eingetreten. Die „Elemente der Farbenlehre" die in diesem Jahre geschrieben wurden, bieten zwar eine klare Darstellung der Theorie selbst, aber die naturphilosophische Seite des Problems wird kaum gestreift. Inzwischen gewannen physiologische und anatomische Studien die Oberhand und die bald aufblühende Freundschaft mit Schiller weckte auch den dichterischen Schaffenstrieb zu neuem Leben. Seit dem März 1797 aber beginnt eine neue Epoche für die Physik, und zwar gab die Anwesenheit Alexander von Humboldts in Jena den unmittelbaren Anlaß zum erneuten Studium der damals alle Welt aufregenden Erscheinungen des Galvanismus. Goethes Tagebücher und Briefe aus jener Zeit geben Kunde von dem lebendigen Treiben und Ideenaustausch der geistigen Größen, die sich an der Saale zusammengefunden hatten. Die andauernde Beschäftigung mit den magnetischen und elektrischen Versuchen brachte Goethe die Gewißheit über den dualistischen Charakter dieser und anderer Naturphänomene, und das Studium von Schellings Erstlingsschriften gab dieser Gewißheit die theoretische Basis. Im Jahre 1798 wird das „Schema der dualistischen Naturwirkungen" aufgestellt (Tagebuch W III. 2, 214) und im gleichen Jahre in der Einleitung zu den „Propyläen" auf das Gesetz der Polarität als ein allgemeines Naturgesetz hingewiesen. Es beginnt die Ausarbeitung der Farbenlehre, in welcher jenes Gesetz seine großartigste Anwendung findet, zum Schaden der physikalischen, zum Nutzen der physiologischen Seite des Problems. Gleichzeitig werden morphologische Erscheinungen an das Gesetz angeknüpft, während die gleichnisweise Anwendung auf das sittliche und geistige Gebiet sich durch die gesamte schriftstellerische Tätigkeit seit etwa 1800 verfolgen und auf bestimmte Lieblingsvorstellungen zurückführen läßt.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung noch einmal kurz zusammen, so ergeben sich etwa folgende Stadien in der Entwicklung des Polaritätsbegriffes bei Goethe. Frühzeitig äußert sich das Interesse an dem unaufhörlichen Wandel

des Geschehens, der durch innere lebendige Kräfte bedingt ist; ein bestimmter Rhythmus der Bildung und Bewegung, ein geregelter Wechsel wird dunkel geahnt. Mit den 80er Jahren beginnt das exacte Studium einzelner Vorgänge, und die Idee eines Austausches entgegengesetzter Tendenzen wird in der Auffassung des pflanzlichen Wachstums zum ersten Mal praktisch nutzbar gemacht. Zugleich befestigt sich die Anschauung von dem Antagonismus der Kräfte im Verkehr mit Herder und in gemeinsamer Durcharbeitung des entwicklungsgeschichtlichen Materials. Die Bekanntschaft mit Kants naturphilosophischen Werken fördert und kräftigt die dynamische Grundanschauung in hohem Grade, während infolge der inzwischen beginnenden Arbeiten an der Farbentheorie die simultane Form des Kräfteantagonismus in den Vordergrund tritt und mit dem Polaritätsgesetz der chemischen, magnetischen und elektrischen Erscheinungen in engere Beziehung gebracht wird. Endlich führt das Zusammenarbeiten mit Schelling zu der Abrundung des Vorstellungskomplexes und zur endgültigen Formulierung des dualistischen Grundgesetzes auf monistischer Basis.

Der Nachweis, daß die Idee der Polarität für Goethes geistige Arbeit tatsächlich die Bedeutung besitzt, die er selbst diesem Prinzip wiederholt beilegt, soll in den nächsten Abschnitten erbracht werden. Zur vorbereitenden kritischen Orientierung diene inzwischen die im folgenden Kapitel gebotene Betrachtung über die allgemeine Bedeutung der Polaritätsidee für Goethes Denkweise und über ihren methodologischen Wert.

Fünftes Kapitel.

Kritisches.

Um Wesen und Wert des Polaritätsbegriffes richtig einzuschätzen, bedarf es einer flüchtigen Darlegung der Nachkantischen Wissenschaftslehre, mit besonderer Rücksicht auf das Postulat der intellektuellen Anschauung, der theoretischen Stütze jenes Begriffes. Das geistige Schauen bezieht sich be-

kanntlich auf Anschauung eines zweckmäßig organisierten Ganzen, nicht dagegen auf die kausale Verknüpfung der einzelnen Vorgänge. Kant hatte dem menschlichen Geiste das Vermögen des intuitiven Verstandes ganz abgesprochen, und diese vorsichtige Haltung ist ein Ausfluß seines Hauptbestrebens, dem Spekulieren Schranken zu setzen. Wie er die Möglichkeit einer intuitiven Einsicht in den Zweck eines Ganzen verwarf, so zog er auch eine scharfe Grenze zwischen dynamischer und mechanischer Naturerklärung. Obwohl selbst ein Vorkämpfer der dynamischen Anschauungsweise, wollte er sie doch für die exacte Naturwissenschaft und Einzelforschung nur als richtunggebendes Prinzip angesehen wissen. Seine vorsichtige Verwendung der Idee des Kräfteantagonismus ist sehr bezeichnend für seine kritische Haltung in solchen Kompetenzfragen. Um die Entstehung und den Zusammenhang des Weltgebäudes zu erklären, hatte Kant den Newtonischen Begriff der Anziehungskraft in die Naturphilosophie eingeführt: mag die Weltmaschine in ihrem regelmäßigen Betrieb auch als Mechanismus zu erklären sein, so läßt sich die ursprüngliche Schöpfung nur als Plan, als Verwirklichung eines Zweckes, als Betätigung einer Intelligenz auffassen. Die einmal vorhandene Bewegung und die empirischen Formen der Materie sind nur nach kausalmechanischen Gesetzen zu verstehen; das Wesen der Materie und die ursprüngliche Bewegung können nur mit Hilfe dynamischer Vorstellungen als Produkt treibender und hemmender, anziehender und abstoßender Kräfte begriffen werden. Nur eine dynamische Theorie der Materie ermöglicht eine zureichende, mechanische Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen. In dieser Weise hatte Kant Teleologie und Kausalität, dynamische und mechanische Anschauungsweise, regulative und konstitutive Prinzipien zu vereinigen gesucht.

Die Nachkantische Spekulation hatte durch die Aufhebung der Grenzscheide zwischen Erscheinung und „Ding an sich" auch die übrigen Einschränkungen Kants durchbrochen. Die Aufgabe der Vernunft, die Kant als unlösbar in das Reich der Freiheit verwiesen hatte, wird nunmehr zum metaphysischen Prinzip, zum Hebel der Weltwerdung, und die Lösung dieser

Vernunftaufgabe ist der Zweck des Geschehens. Nun kann sich der Mensch aber nur in einer Beziehung als unabhängig von Voraussetzungen erfassen: vermittelst des Selbstbewußtseins. Durch diese freie Handlung betätigt er sich als intelligibles Wesen, ja, der Akt des Selbstbewußtseins ist das schöpferische Prinzip, welches die ganze Welt der Vorstellungen, auch die Dinge an sich, aus sich erzeugt. Da also der Mensch das Unbedingte denkt und erzeugt, ist er auch im Besitze des Vermögens, ein Ganzes zu erkennen, d. h. des intuitiven Verstandes, den Kant dem Menschen abspricht. Vermittelst dieser Anschauung vermag er die Welt als System von Vernunftaufgaben, das Geschehen als Zwecksetzung zu begreifen und das Einzelne aus dem Ganzen abzuleiten. Damit gewinnt das teleologische Prinzip neue Bedeutung: es wird konstitutives Element der Erkenntnis, Grundgesetz der Naturkonstruktion, und es gewährt Einsicht in das Wesen des Werdeprozesses, der nur als planvolle Auswirkung einer Idee zu begreifen ist. Das Triebrad des Prozesses aber bildet der ursprüngliche Widerspruch zwischen Vernunftaufgabe und Tun; Kants dynamische Ableitung der Materie wird nunmehr zum durchgehenden schöpferischen Prinzip erhoben, indem alles Geschehen aus dem Widerstreit der Kräfte, aus Spaltung und Entzweiung hervorgeht.

So wenig Goethe an den metaphysischen Spekulationen der Naturphilosophie teilnahm, so entspricht doch seine Verwendung der Polaritätsidee als eines „Triebrades der Natur" ganz der Theorie Schellings und dessen Schule, und sie ist gleichfalls bedingt durch seine Forderung des intuitiven Verstandes.*) Nur gelangt Goethe zu der Idee des Antagonismus nicht durch Deduktion, sondern auf empirischem Wege, den ihm seine unmittelbaren Bedürfnisse vorzeichneten. Dabei wäre der Gedankengang etwa folgender. Die intellektuelle Anschauung beruht, wie wiederholt bemerkt, nicht auf begrifflicher Analyse des causalen Zusammenhanges,

*) Das Verhältnis zwischen Schelling und Goethe ist auch in dieser Hinsicht dasselbe wie bezüglich des ästhetischen Pantheismus und der Idee der Ichwerdung; s. oben S. 187 ff.

sondern auf der lebendigen Überzeugung einer zweckmäßigen Organisation auf Grund der synthetischen Einheit des Bewußtseins. Eine solche Denkmethode sucht allgemeine Prinzipien aufzufinden, um die Bewegungen und Funktionen des Organismus auf möglichst einfache typische Vorgänge zurückzuführen und sich anschaulich zu machen. Diesem Zweck dient das Prinzip des Antagonismus oder der Polarität. Denn so mannigfaltig auch die Äußerungen des organischen Lebens und besonders die Vorgänge des Wachstums sein mögen, so läßt sich doch überall eine Grundform erkennen: die Reaktion auf einen Reiz, eine Gegenbewegung auf eine vorhergegangene Bewegung. Die Vorstellung des Widerstreites oder des polaren Wechselwirkens bietet also gewissermaßen die Urform der Bewegung, und erst von diesem Standpunkt aus begreifen wir die hohe Bedeutung der Polaritätsidee für Goethes Denkweise. In dem Abschnitt über die Naturanschauung des Dichters war dargelegt worden, daß er das Problem des Naturzusammenhangs mit Hilfe der Typenlehre löste. Die Vorstellung der Polarität entspringt dem gleichen Grundstreben nach Vereinfachung, und zwar nicht vermöge abstrakter Begriffe, sondern durch anschauliche Symbole. Ganz in derselben Weise, wie die Typen die Stelle anschaulicher Begriffe einnehmen, tritt die Idee des polaren Wechsels an Stelle mathematischer Bewegungsgesetze. Es ist der rhythmisch empfindende Künstler, der sich das Werden als sichtbares Oscillieren vorzustellen sucht, für den das Naturgeschehen als Betätigung einer bewegenden, bildenden Kraft, das geistige Leben als periodische Wiederkehr bestimmter Grundphänomene eine greifbare Realität erlangt.

Damit ist auch Goethes Stellung zu der Polaritätslehre und Dialektik der nachkantischen Philosophie gekennzeichnet. Was diese Systeme versuchten, war eine Ausdehnung der kantischen dynamischen Definition der Materie auf die ganze empirische Welt, die vollkommene Verdrängung der Mechanik und die Ableitung der stofflichen Qualitäten aus der Urpolarität. Eine derartige systematische Deduktion lag Goethe durchaus fern. Die Polarität blieb für ihn lediglich das „Ur-

phänomen," die kürzeste Formel, unter der er sich die im Werden zu Tage tretenden Gegensätze anschaulich vorstellen konnte. Er hatte einen stark ausgeprägten Sinn für derartige in korrelate Begriffspaare zusammengedrängte Formeln, wie u. a. auch die zahllosen meist zweireihig angelegten Schemata beweisen; aber er ging doch überall von der Einzelbeobachtung aus und vertiefte sich in die mannigfachsten Erscheinungen der belebten und leblosen Natur, lediglich als Forscher und aus reinem Interesse an dem einzelnen Objekt. In vielen Fällen war ihm dabei die Idee der Polarität von Nutzen, um sich den Prozeß des Wachsens und Werdens zu versinnlichen, aber nirgends erscheint sie als metaphysisches Prinzip. Man trifft eher das Richtige, wenn man an die für Goethe so charakteristischen typischen Metaphern denkt (Webetechnik, Häutungsprozeß u. s. w.), die einen Blick in gewisse Lieblingsanschauungen des Dichters eröffnen:*) in ähnlicher Weise, nur in größerem Maßstabe, dient die Polaritätsidee als prägnanter, bildlicher Ausdruck, als Mittel geistigen Schauens. Folgendes Zitat sei hier ausgehoben, zum Zeugnis, daß sich Goethe der symbolischen Bedeutung der Idee wohl bewußt war:

„So mannigfaltig, so verwickelt und unverständlich uns oft diese Sprache scheinen mag, so bleiben doch ihre Elemente immer dieselbigen. Mit leisem Gewicht und Gegengewicht wägt sich die Natur hin und her, und so entsteht ein Hüben und Drüben, ein Oben und Unten, ein Zuvor und Hernach, wodurch alle die Erscheinungen bedingt werden, die uns im Raume und in der Zeit entgegentreten. Diese allgemeinen Bewegungen und Bestimmungen werden wir auf die verschiedenste Weise gewahr, bald als ein einfaches Abstoßen und

*) Vgl. mein Buch „Wort und Bedeutung in Goethes Sprache", S. 244 ff. — Übrigens war sich Goethe selbst vollkommen darüber klar, daß der Polaritätsbegriff nur anschauliche Geltung besitze und mit Vorsicht anzuwenden sei. Man muß sich hüten, sagt er gelegentlich zu Eckermann, „es mit einem solchen Gesetz zu weit treiben und es als Grundlage für vieles andere machen zu wollen: vielmehr geht man sicherer, wenn man es immer nur als ein Analogon, als ein Beispiel gebraucht und anwendet" (Gespr. 6, 54).

Anziehen, bald als ein aufblickendes und verschwindendes Licht, als Bewegung der Luft, als Erschütterung des Körpers, als Säuerung und Entsäuerung; jedoch immer als verbindend oder trennend, das Dasein bewegend und irgend eine Art von Leben befördernd. Indem man aber jenes Gewicht und Gegengewicht von ungleicher Wirkung zu finden glaubt, so hat man auch dieses Verhältnis zu bezeichnen versucht. Man hat ein Mehr und Weniger, ein Wirken ein Widerstreben, ein Tun ein Leiden, ein Vordringendes ein Zurückhaltendes, ein Heftiges ein Mäßigendes, ein Männliches ein Weibliches, überall bemerkt und genannt, und so entsteht eine Sprache, eine Symbolik, die man auf ähnliche Fälle als Gleichnis, als nahverwandten Ausdruck, als unmittelbar passendes Wort anwenden und benutzen mag" (35, 74).

Gerade diese Sätze beweisen, daß Goethe sich im allgemeinen darüber klar war, wie eng dieses Prinzip der dualistischen Einheit mit seinem gegenständlichen Denken zusammenhing, und daß es ihm nur eine Art sinnlichen Wissens gewähren konnte. Gleichwohl bleibt es zweifelhaft, ob sich der Dichter bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten überall Rechenschaft darüber ablegte, wo die Grenzscheide zwischen anschauender und begrifflicher Erkenntnis liegt, und ob er sich dessen bewußt war, daß die Konstruktion des typischen Falles einer Erscheinungsreihe keine wirkliche Erklärung bietet. Besonders störend wirkt diese Unklarheit im physikalischen Teil der Farbenlehre, indem hier das polare Verhältnis von Licht und Finsternis, also die typische Begleiterscheinung der Farbenwirkungen, als erzeugende Ursache gelten soll. Und ebensowenig kann der Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung als exakte Erklärung des pflanzlichen Wachstums genügen, so lehrreich die Idee dieser typischen Bewegung auch sein mag, um einen anschaulichen Begriff von der Einheit und Regelmäßigkeit des organischen Prozesses zu gewinnen.

Aus alledem geht hervor, daß die Polaritätsidee als ein Hilfsmittel gegenständlichen Denkens nur bildlichen oder symbolischen Wert besitzt und nicht imstande ist, einen ein-

zelnen Vorgang, sei es in Natur oder Geschichte, rein sachlich abzuleiten und zu begründen. In dieser Hinsicht ist Lotze beizupflichten, wenn er in seiner Kritik von Kants Definition der Materie sagt:*) „Wir pflegen den Ort eines Dinges als das Resultat der Kräfte zu betrachten, die auf es wirken; mir erscheint als erstes eben der Ort, den jedes im systematischen Ganzen, bestimmt durch Sinn und Bedeutung seiner Natur, einnimmt, und als erste und einzige Pflicht des Dinges als eines einzelnen die Selbsterhaltung an diesem Orte; Anziehung und Abstoßung aber als zwei Komponenten, in welche wir im Denken diese Selbsterhaltung immer zerfällen können, in deren eine aber sie selbst sich in Wirklichkeit verwandelt, sobald die Bedürfnisse des Augenblicks dazu Veranlassung geben. Was im Innern der Dinge vor sich geht, wenn sie den Widerstreit ihrer momentanen Stellung mit der erfahren, die ihnen bestimmt ist, lassen wir dahingestellt; innerhalb des Raumes kann ihr Zurückstreben zum Gleichgewicht im einfachsten Falle nur als Annäherung oder Entfernung zweier Elemente erscheinen. Auf anziehende und abstoßende Bewegungskräfte kann daher die Summe der physischen Vorgänge zurückgeführt werden; aber diese Kräfte sind nicht ad hoc an ein übrigens leeres Innere der Dinge geknüpft, sondern den Geberden der lebendigen Wesen darin vergleichbar, nur der äußerliche Ausdruck des inneren Geschehens zu sein."

Warum aber ein anschauender Denker wie Goethe auf eine derartige Ausdrucksform und Geberde der Natur aufmerksam werden konnte, und wie eng die Vorstellung des polaren Wechsels mit seinem Lebensproblem verwachsen ist, zeigt folgende Erwägung.

Man kann in der geistigen Arbeit Goethes mehrere durchgehende Tendenzen auffinden; eine derselben zielt auf das Verhältnis zwischen Sein und Werden. Es ist im Grunde das uralte Problem des Menschengeistes, die Frage nach dem beharrenden Grund der Dinge inmitten der räumlichen und zeitlichen Veränderungen; die beiden Wechselbegriffe des

*) H. Lotze, System der Philosophie, II, 354 f. Vgl. auch Mikrokosmos, I, 409.

Seins und Werdens ziehen sich in mannigfachen Verkleidungen und Verschlingungen durch die ganze Geschichte des philosophischen Denkens.*) Für den Anhänger einer dynamischen Anschauungsweise war die Eleatisch-Platonische Lösung jenes Problems von vornherein ausgeschlossen; ebenso wenig aber hätte ihn die Heraklitische Idee vom rastlosen Fluß des Werdens befriedigen können, da der beschauliche Betrachtende nach beharrenden ruhenden Formen verlangte. Das plastische Sehen des Künstlers und die Freude an der schönen Gestalt, das Studium der Knochenlehre, der Wolken wie der Gesteinskunde, — diese und andere Neigungen Goethes sind Äußerungen eines Geistes, der dem beharrenden Sein, dem „Gefesteten" zugewandt ist.

Wie ist nun das Sein mit dem Werden zu vereinigen? Wie kann sich etwas beständig wandeln und doch in einem festen Urgrund beharren? Diese Frage beantwortet Goethe, indem er unter Verzicht auf metaphysische Bestimmungen an Stelle des Seins den Begriff des Typus setzt und das Werdende als die Erscheinungsform dieses Typus erklärt. Es gibt ein Bleibendes, ein Sein, aber dieses besteht weder in der Platonischen weltfernen Idee, noch in Kants unerkennbarem Ding an sich, sondern es ist die im Spiel des Werdens an der Erscheinung sich offenbarende Gattungsidee oder Urform. Indem das Seiende wird, erscheint es; oder umgekehrt, die Erscheinung ist die sichtbare Form des werdenden Seins.

Die genauere Begründung dieses Verhältnisses zwischen Sein und Werden, oder zwischen Typus und Erscheinung bildet die wissenschaftliche Arbeit Goethes. Es ist ein Verwandlungsproblem und die Wissenschaft des Gestaltenwandels oder die Morphologie ist daher der spezifische Ausdruck von Goethes wissenschaftlichem Denken, die ihm „gemäßeste" Betrachtungsweise. Als Morphologie im weitesten Sinne lassen sich nicht nur seine Hauptwerke über das organische Wachstum bezeichnen, sondern auch seine Meteorologie, ein

*) Vgl. Wundt, System der Philosophie S. 273 ff. über die metaphysischen Substanzbegriffe.

großer Teil seiner geologischen Arbeiten, und endlich sein Studium der sittlichen Welt, der typischen Grundformen des Menschenlebens. Bei allen diesen Beschäftigungen leitet ihn das Bestreben, die unzähligen empirischen Gebilde als Erscheinungen zu erkennen, die aus einer geringen Anzahl vorbildlicher Stammformen oder Typen durch endlose Variation entwickelt seien.

Dieser Vorgang ist aber nicht so aufzufassen, als ob das Seiende oder der Typus ein konkretes Dasein führe und als ob die Individuen je nach ihrer Variierungstendenz diesem Muster näher oder ferner ständen. Der Seinsbegriff wird vielmehr durch Induktion und Abstraktion gewonnen; der Typus ist eine I d e e , etwas nur Gedachtes oder „ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes" (33, 7). Die Ideen thronen wie die „M ü t t e r", an die sich F a u s t zu wenden hat, in hehrer Einsamkeit, „umschwebt von Bildern aller Kreatur", nur dem Gedanken zugänglich. Sie sind gleichsam die Göttinnen der Metamorphose: in „Gestaltung und Umgestaltung" besteht „des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung" (F. II, 6212 ff.; 6282 ff.). Wir sehen die Idee also nur mit dem geistigen Auge, d. h. ihren „Abglanz in tausend verschiedenen Äußerungen des schaffenden Geistes." „Denn eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges" (35, 73).

Allgemein gesprochen läßt sich das Hin- und Herspielen zwischen Typus und Variation als ein Wechsel zwischen der Erscheinung, wie sie uns aus der Empirie bekannt ist, und der geistig geschauten Urform bezeichnen, oder als ein Wechsel zwischen E r f a h r u n g und I d e e. Dieses Schwanken der Erscheinung um den Typus als idealen Mittelpunkt bietet nun die Grundlage für Goethes Vorstellung eines p o l a r e n W e c h s e l s in Raum und Zeit. „Durch die Pendelschläge wird die Zeit, durch die Wechselbewegung von Idee und Erfahrung die sittliche und wissenschaftliche Welt regiert" (W II. 11, 354). Dieses Oscillieren, das leise „Hin- und Herwiegen der

Natur" bleibt das einzig Greifbare und empirisch Gegebene; aber es ist zugleich die Manifestation der Idee, die nicht weiter zu enträtseln ist, — ein Urphänomen. Die Äußerungen dieser Kraft sind mannigfach: oft verborgen, wie bei der Farbenentstehung, bei atmosphärischen Bildungen, oder auch im sittlichen und geistlichen Leben, — oft klar zu Tage liegend, wie bei physikalischen Erscheinungen oder in dem Kompensationsgesetz der Biologie. Aber immer läßt sich das Urphänomen selbst herausschälen als das Auseinanderlegen einer Einheit in eine Doppelerscheinung oder Doppelbewegung. „Was in die Erscheinung tritt, muß sich trennen, um nur zu erscheinen" (W II. 11, 166). „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind" (35, 276).

Von hier aus läßt sich Goethes Verhältnis zu K a n t deutlich übersehen. Auch Kant unterscheidet zwischen Erfahrung und Idee, aber die Idee gehört der übersinnlichen Welt an, die unserer Erkenntnis verschlossen ist, weil wir nur die Welt begreifen, die wir mit unseren Anschauungs- und Denkformen selbst erschaffen. Goethes Idee lebt unter uns und die Welt der Erscheinungen ist ihr tausendfältiger Abglanz; aber es bedarf der Augen des Geistes, um von der schwankenden Gestalt zu abstrahieren und die Idee durch die wechselnde Hülle der Erscheinungen zu erkennen. Beiden Geistern gemeinsam ist die Anschauung, daß die Welt der Erfahrung nur aus Phänomenen besteht, aber während Kant die Erkenntnis der „Welt an sich" vollkommen abschneidet, hält Goethe ein geistiges Schauen der Urphänomene für möglich, oder doch erstrebenswert. „Unsere Meinung ist: daß es dem Menschen gar wohl gezieme, ein Unerforschliches anzunehmen, daß er dagegen aber seinem Forschen keine Grenze zu setzen habe; denn wenn auch die Natur gegen den Menschen im Vorteil steht und ihm manches zu verheimlichen scheint, so steht er wieder gegen sie im Vorteil, daß er, wenn auch nicht durch sie durch, doch über sie hinaus denken kann. Wir sind aber schon

weit genug gegen sie vorgedrungen, wenn wir zu den Urphänomenen gelangen, welche wir in ihrer unerforschlichen Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht anschauen und uns sodann wieder rückwärts in die Welt der Erscheinungen wenden, wo das in seiner Einfalt Unbegreifliche sich in tausend und abertausend mannigfaltigen Erscheinungen bei aller Veränderlichkeit unveränderlich offenbart" (33, 377 f.).

Lehrreich ist ferner ein Vergleich mit Platos Ideenlehre, die in einer Hinsicht an Goethes Auffassung erinnert: auch Platos Ideen sind Urbilder der Erfahrungswelt und nur dem geistigen Schauen zugänglich. Aber Plato legt alles Gewicht auf die logische Wahrheit und strahlende Reinheit dieser Gattungsbegriffe, die in unwandelbarem Sein beharren und deren trübe Abbilder unsere Sinnenwelt ausmachen. Goethe denkt vielmehr an ein schöpferisches Prinzip, das sich in der unendlichen Fülle der empirischen Formen auswirkt und doch jedem einzelnen Wesen eine abgeschlossene Individualität verleiht. Es ist gleichsam eine biologische Umdeutung der Platonischen Ideenlehre; die Erscheinung ist so vollkommen wie die Idee — nur ist das Individuum vergänglich und wechselnd, während das Denken sich die Urform als ewig schöpferisch und unzerstörbar vorstellt.

Das Vergängliche als Gleichnis zu begreifen, das dauernde, die Idee in der schwankenden Erscheinung zu erkennen, ist die höchste und edelste Aufgabe der Erdgeborenen; mag ihnen auch die Seherkraft der „Göttersöhne" fehlen, so gilt ihnen gleichwohl dieselbe Mahnung, die der Herr im Prolog zu Faust an die Erzengel richtet:

> Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
> Befestiget mit dauernden Gedanken.

Dritter Teil.

Anwendung der Polaritätsidee auf das Naturgeschehen.

Vorbemerkung.

Das Naturgeschehen besteht für Goethe in der Auswirkung einer lebendigen Kraft oder eines Bildungstriebes.*) Die besondere Wirkungsart dieses Triebes ist durch seine polarische Natur bedingt: er wirkt nicht gleichmäßig in einer Richtung, sondern ist als ein System gegeneinanderwirkender Krafteinheiten aufzufassen. So wird überhaupt erst das Entstehen des Vielen aus dem Einen begreiflich; „die Natur hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen", lautet ein schon mehrfach herangezogener Satz aus dem Fragment „die Natur".

*) Daß diese Kraft ein Substrat verlangt, gibt Goethe in dem Aufsatz „Bildungstrieb" ausdrücklich zu. Wir gestehen ein, „daß wir, um das Vorhandene zu betrachten, eine vorhergegangene Tätigkeit zugeben müssen, und daß, wenn wir uns eine Tätigkeit denken wollen, wir derselben ein schicklich Element unterlegen, worauf sie wirken konnte, und daß wir zuletzt diese Tätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammen bestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken müssen". 34, 100. In dieser Hinsicht, d. h. der Anerkennung einer Substanz, unterscheidet sich Goethes Dynamismus von der heutigen Energetik, die den Begriff der Masse ganz eliminieren möchte, so z. B. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie S. 277 ff.

Erst indem sich das Eine spaltet, gelangt es durch Gegensatz und Spiegelung zum Bewußtsein seiner selbst. „Was in die Erscheinung tritt, muß sich trennen, um nur zu erscheinen. Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wiederfinden und vereinigen; im niederen Sinne, indem es sich nur mit seinem Entgegengestellten vermischt, mit demselben zusammentritt, wobei die Erscheinung Null oder wenigstens gleichgültig wird. Die Vereinigung kann aber auch im höheren Sinne geschehen, indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt." (W II. 11, 166 f.)

Werden, Entstehen, Wachsen, ist also gleichbedeutend mit Entfaltung von Polarität und diese „schlummert in allen Körpern." „Grundeigenschaft der lebendigen Einheit: sich zu trennen, sich zu vereinen, sich ins Allgemeine zu ergehen, im Besonderen zu verharren, sich zu verwandeln, sich zu spezifizieren, und wie das Lebendige unter tausend Bedingungen sich dartun mag, hervorzutreten und zu verschwinden, zu solideszieren und zu schmelzen, zu erstarren und zu fließen, sich auszudehnen und sich zusammenzuziehen." Spr. i. Pr. Nr. 912. Die Spaltung und die besonderen Tendenzen brauchen nicht hervorzutreten, aber die Polarität ist gleichwohl immer vorhanden. Das Sein ist nur scheinbar in Ruhe, in Wahrheit das Produkt jener Kräfte und daher in einem fortwährenden Zustand der „Spannung", d. h. „dem indifferent scheinenden Zustand eines energischen Wesens, in völliger Bereitschaft sich zu manifestieren, zu differenzieren, zu polarisieren" (Spr. i. Pr. Nr. 984).

Es ist ferner daran zu erinnern, daß Goethe bei vielen Naturvorgängen ein Zusammengehen von Polarität und Steigerung annimmt, indem der Kräfteantagonismus durch seine Tätigkeit eine potentielle Energie entfaltet, die den ganzen Prozeß als Intensivierung erscheinen läßt. Die Wiedervereinigung von Gegensätzen, die sich nach ihrer Spaltung aus dem Einen gesteigert haben, bewirkt sowohl eine Verfeinerung wie Differenzierung. „Die Spannung und Wirkung der Gegensätze in der Materie bedingt Stufen der Entwicklung,

worin das einem bestimmten Naturprozesse unterliegende polare Verhältnis der Qualitäten in immer vollkommeneren Formen und immer größerer Anschaulichkeit zur Erscheinung kommt, wie insbesondere in der Aufeinanderfolge der organischen Gebilde an einer Pflanze das Zusammen- und Gegenwirken von Kontraktion und Expansion in immer mehr intensiver und durchgearbeiteter Weise zu Tage tritt.“*)

An diese allgemeinen Bemerkungen schließen wir im folgenden einige gelegentliche Aussprüche Goethes über die Phänomene an, die eigentlich die sinnliche Grundlage für die Polaritätsidee bilden: über die Erscheinungen des Magnetismus. Daß Goethe der Beobachtung magnetischer und elektrischer Phänomene manche Stunde widmete, bezeugen die Tagebücher der Jahre 1797—1804. Zu einer eingehenderen Behandlung ist er jedoch nie gelangt; er fühlte sich diesen rätselhaften Wundern gegenüber zu sehr in der Rolle des schweigend Verehrenden, wie bei allen unerklärlichen oder überwältigenden Offenbarungen der Natur. Er sah in ihnen „Urphänomene“, und anstatt über sie mit fruchtlosem Bemühen zu spekulieren, bediente er sich ihrer als Symbole: „Der Magnet ist ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles Übrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu suchen brauchen“ (Spr. i. Pr. Nr. 790). Beispiele solcher Symbolik sind die Sprüche 18—27 der Rubrik „Gott, Gemüt und Welt“, die 31. Weissagung des Bakis**) und andere gelegentliche Anspielungen. Hieran schließt sich an, was bei Gelegenheit meteorologischer Erscheinungen über Elektrizität gesagt wird: „Diese darf man wohl und im höchsten Sinne problematisch ansprechen . . . Sie ist das durchgehende allgegenwärtige Element, das alles materielle Dasein begleitet

*) Siebeck, Goethe als Denker. S. 81. — Über den Begriff der Steigerung s. oben S. 196 ff.

**) Die poetischen Sprüche geben einen Begriff, wie Goethe diesen Gegenstand etwa behandelt haben würde, wenn das geplante Gedicht über die magnetischen Kräfte (Riemer, Mitteilungen II, 633) zur Ausführung gelangt wäre.

und ebenso das atmosphärische; man kann sie sich unbefangen als Weltseele denken.“ 34, 57. Mit Aussprüchen dieser Art zahlt Goethe der Tendenz der Zeit seinen Tribut; doch bewahrt er hier wie in den meisten Fällen symbolischer Ausdeutung ein gesundes Mittelmaß, das sich von den Identitätsmetaphern und Analogiesprüngen der Novalis, Steffens, Görres u. a. durchaus fern hält.

Erstes Kapitel.

Farbenlehre.

1. Physikalischer Teil.

Die einzig systematische Nutzbarmachung der Polaritätsidee bietet Goethes Farbenlehre, die im folgenden unter diesem Gesichtspunkt zu besprechen ist. Wenn sich noch Hermann Grimm über die andauernde trübe Ungunst beklagen mußte, die diesem wissenschaftlichen Lebenswerke des Dichters lange Zeit zu Teil wurde, so ist neuerdings eine Art Reaktion zu Gunsten desselben eingetreten.*) Zwar sind Goethes Verdienste um die physiologische Seite der Chromatik nie ganz vergessen, aber nicht mit gebührendem Nachdruck hervorgehoben worden. Je mehr sich die Frage klärt, desto reiner scheiden sich Wahrheit und Irrtum, das bleibende Wertvolle von dem Hinfälligen, das in der Beschränkung des Individuums und seiner Zeit begründet liegt. Die physikalische Erklärung Goethes bleibt

---

*) Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht ein Vortrag des Ophthalmologen Jakob Stilling „Über Goethes Farbenlehre“ (Straßburger Goethe-Vorträge S. 147 ff.). Vgl. ferner A. Peltzer, Ästhetische Bedeutung von Goethes Farbenlehre. Heidelberg 1903. Siebeck, Goethe als Denker S. 120 ff. — Von älteren Behandlungen zeichnen sich die von R. Steiner („Goethes Weltanschauung“, und Einleitungen in Kürschners Ausgabe) und S. Kalischer (Einl. zu Bd. 35 Hempel) durch Vorurteilslosigkeit aus. — Eine Rechtfertigung und Weiterentwicklung Goethescher Gedanken und Methoden versucht neuerdings H. St. Chamberlain in seinem Buche: J. Kant. Die Farbenlehre ist daselbst behandelt S. 140 ff. und 152 ff.; weitere Hinweise s. unten S. 274 A 1.

nach wie vor mit den von Newton begründeten und nicht zu erschütternden Gesetzen über die Natur des Lichts unvereinbar; die physiologische und psychologische Seite des Problems hat Goethe dagegen neu begründet, und wenn seine Methoden im Vergleich mit den heute angewandten auch primitiv sind, so bestätigt sich die Zuverlässigkeit seiner Beobachtungen und die Sicherheit seiner Intuition immer glänzender.

Goethe selbst spricht wiederholt aus, daß ihm der Begriff der Polarität wenn nicht als Hebel, doch als wichtigste Stütze seiner Farbentheorie diente, daß er ihm als aufblitzendes Aperçu den Pfad zur Auffindung des Neulandes erleuchtete, nachdem ihm die Newtonische Lehre nicht mehr genügte.*) Den frühesten Beleg bietet der Brief an Sömmering vom 2. Juli 1792, worin er u. a. schreibt: „Mir scheint wenigstens für den Augenblick, daß sich alles gut verbindet, wenn man auch in dieser Lehre zum Versuch den Begriff der Polarität zum Leitfaden nimmt und die Formel von aktiv und passiv einstweilen hypothetisch ausspricht" (W IV. 9, 317). Als Vermutung wird die Idee auch noch in der Einleitung zu den „Propyläen" 1798 ausgesprochen: „Vielleicht bestätigt sich die Vermutung, daß die farbigen Naturwirkungen so gut als die magnetischen, elektrischen und andere auf einem Wechselverhältnis, einer Polarität, oder wie man die Erscheinungen des Zwiefachen, ja Mehrfachen in einer entschiedenen Einheit nennen mag, beruhen." (28, 15). Bei fortschreitender Arbeit befestigte und bestätigte sich die Idee der Polarität immer mehr, und ihren heuristischen Wert für die Theorie der Farben bezeugt Goethe in der „Konfession des Verfassers", die die eigentliche Geschichte der Farbenlehre beschließt: „Wenn ich nun das Grundlose der Newtonischen Lehre, besonders nach genauer Einsicht in das Phänomen der Achromasie, vollkommen erkannte, so half mir zu einem neuen theoretischen Weg jenes erste Gewahrwerden , daß ein entschiedenes Auseinandertreten, Gegensetzen, Verteilen, Differenzieren, oder wie man es nennen wollte, bei den prismatischen Farbenerscheinungen statt habe, welches

*) Vgl. über die „Beiträge zur Optik" oben S. 224.

ich mir kurz und gut unter der Formel der Polarität zusammenfaßte, von der ich überzeugt war, daß sie auch bei den übrigen Farbenphänomenen durchgeführt werden könne" (36, 419 f.).

In dem didaktischen Teil der Farbenlehre hat sich Goethe über seine Grundanschauung des physikalischen Dualismus ausgesprochen und diese Sätze eignen sich besser als jeder Kommentar zur Einführung in seine Theorie: „Treue Beobachter der Natur, wenn sie auch sonst noch so verschieden denken, werden doch darin mit einander übereinstimmen, daß alles, was erscheinen, was uns als ein Phänomen begegnen solle, müsse entweder eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen könne, andeuten und sich auf eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.

„Daß dasjenige, was wir hier als Zahl, als Eins und Zwei aussprechen, ein höheres Geschäft sei, versteht sich von selbst, sowie die Erscheinung eines Dritten, Vierten , sich ferner Entwickelnden immer in einem höheren Sinne zu nehmen, besonders aber allen diesen Ausdrücken eine echte Anschauung unterzulegen ist.*)

„Das Eisen kennen wir als einen besonderen von anderen unterschiedenen Körper; aber es ist ein gleichgültiges, uns nur in manchem Bezug und zu manchem Gebrauch merkwürdiges Wesen. Wie wenig aber bedarf es, und die Gleichgültigkeit dieses Körpers ist aufgehoben. Eine Entzweiung geht vor, die, indem sie sich wieder zu vereinigen strebt und sich selbst aufsucht, einen gleichsam magischen Bezug auf ihresgleichen gewinnt, und diese Entzweiung, die doch nur wieder eine Vereinigung ist, durch ihr ganzes Geschlecht fortsetzt. Hier kennen wir das gleichgültige Wesen, das Eisen; wir sehen die Entzweiung an ihm entstehen, sich fortpflanzen und ver-

*) Hier ist einesteils an die „Steigerung" gedacht, andernteils an die Kompliziertheit des ganzen Vorgangs und die Schwierigkeit der sprachlichen Fixierung: s. oben S. 212 A. 2, unten S. 317.

schwinden und sich leicht wieder aufs neue erregen; nach unserer Meinung ein Urphänomen, das unmittelbar an der Idee steht und nichts Irdisches über sich erkennt.

„Mit der Elektrizität verhält es sich wieder auf eine eigene Weise. Das Elektrische, als ein Gleichgültiges, kennen wir nicht. Es ist für uns ein Nichts, eine Null, ein Nullpunkt, ein Gleichgültigkeitspunkt, der aber in allen erscheinenden Wesen liegt und zugleich der Quellpunkt ist, aus dem bei dem geringsten Anlaß eine Doppelerscheinung hervortritt, welche nur insofern erscheint, als sie wieder verschwindet. Die Bedingungen, unter welchen jenes Hervortreten erregt wird, sind nach Beschaffenheit der besonderen Körper unendlich verschieden. Von dem gröbsten mechanischen Reiben sehr unterschiedener Körper an einander bis zu dem leisesten Nebeneinandersein zweier völlig gleichen, nur durch weniger als einen Hauch anders determinierter Körper ist die Erscheinung rege und gegenwärtig, ja auffallend und mächtig, und zwar dergestalt bestimmt und geeignet, daß wir die Formel der Polarität, des Plus und Minus, als Nord und Süd, als Glas und Harz schicklich und naturgemäß anwenden.

„Diese Erscheinung, ob sie gleich der Oberfläche besonders folgt, ist doch keineswegs oberflächlich. Sie wirkt auf die Bestimmung körperlicher Eigenschaften und schließt sich an die große Doppelerscheinung, welche sich in der Chemie so herrschend zeigt, an Oxydation und Desoxydation, unmittelbar wirkend an.

„In diese Reihe, in diesen Kreis, in diesen Kranz von Phänomenen auch die Erscheinungen der Farbe heranzubringen und einzuschließen, war das Ziel unseres Bestrebens. Wir fanden einen uranfänglichen ungeheuren Gegensatz von Licht und Finsternis, den man allgemeiner durch Licht und Nichtlicht ausdrücken kann; wir suchten denselben zu vermitteln und dadurch die sichtbare Welt aus Licht, Schatten und Farbe herauszubilden, wobei wir uns zur Entwicklung der Phänomene verschiedener Formeln bedienten, wie sie uns in der Lehre des Magnetismus, der Elektrizität, des Chemismus

überliefert werden." (Farbenlehre, Didaktischer Teil § 739—744; zu vergleichen ist die „Anzeige der Farbenlehre" 29, 291).

Diese grundlegenden Ausführungen zeigen, daß Goethe den Gegensatz zwischen L i c h t und F i n s t e r n i s in Parallele setzt mit den Gegensätzen: Abstossen-Anziehen, negativ-positiv, Säure-Alkalie; wie diese Gegensätze sich durch magnetische, elektrische oder chemische Wirkungen manifestieren, so ist die sichtbare Welt der Farben das Resultat des Gegensatzes von Hell und Dunkel. Nun bedürfen aber alle Äußerungen der Polarität eines Substrates oder Trägers der Kraftäußerung; ein solches Substrat, das bei der Farbenentstehung die gleiche Aufgabe erfüllt, wie die Eisenteilchen beim Magnetismus, kann nichts anderes sein als die Raumausfüllung im Zustande der Undurchsichtigkeit. Dieses vermittelnde Medium nennt Goethe „die Trübe." Licht und Finsternis wirken aufeinander durch Vermittlung des Trüben, und so ergeben sich je nach dem Standpunkt des Beobachters Gelb und Blau als Grundfarben, die sich durch Zunahme oder Abnahme des Trüben ins Rötliche steigern: Gelb steigert sich durch Vermehrung des Trüben zu Rot, Blau durch Verminderung des Trüben zu Violett. Goethes Erklärung der atmosphärischen Farben möge diese Sätze illustrieren: „Die Sonne, durch einen gewissen Grad von Dünsten gesehen, zeigt sich mit einer gelblichen Scheibe. Oft ist die Mitte noch blendend gelb, wenn sich die Ränder schon rot zeigen .... Die Sonne wird durch eine Röte verkündigt, indem sie durch eine größere Masse von Dünsten zu uns strahlt. Je weiter sie heraufkommt, desto heller und gelber wird der Schein.

„Wird die Finsternis des unendlichen Raumes durch atmosphärische, vom Tageslicht erleuchtete Dünste hindurch angesehen, so erscheint die blaue Farbe." (Didakt. Teil § 154 bis 55.)

Von den drei Teilen, in die Goethes Farbenlehre zerfällt, ist der p h y s i k a l i s c h e der schwächste, weil darin ein Nebenumstand, der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, zur Hauptursache der Farbenerscheinung erhoben und darüber die Erforschung der mechanischen Bedingungen vernachlässigt

wird. Im Grunde ist diese physikalische Ableitung überhaupt nur eine Übertragung physiologischer Anschauungen auf die Physik, indem nicht die Erscheinungen an sich, sondern die Empfindungen des Subjekts den Ausgangspunkt bilden. Die im menschlichen Bewußtsein wurzelnde Vorstellung eines polaren Gegensatzes kann aber keine Unterlage für eine rein physikalische, aus dem Wesen des Objekts abgeleitete Erklärung bieten. Goethes Farbenlehre bleibt somit nach der physikalischen Seite ein Analogieschluß, eine Übertragung organischer Anschauungen auf ein Gebiet, das der mathematisch-mechanischen Methode nicht entbehren kann.

2. Physiologischer Teil.

Ganz anders verhält es sich mit den rein physiologischen und psychologisch-ästhetischen Problemen der Farbenlehre. Für diese erwies sich die vom Subjekt ausgehende Erklärungsweise als fruchtbar: die Idee des Antagonismus, die zur physikalischen Begründung nicht genügte, wurde zur wesentlichen Stütze von Goethes Theorie der Farbenempfindung. Diese Theorie beruht auf der Voraussetzung eines Verlangens nach Totalität und Gleichgewicht, das sich in der Art und Weise äußert, wie das Auge die dem Dargebotenen entgegengesetzten oder polaren Licht- und Farbenqualitäten fordert. „Das Auge kann und mag nicht einen Moment in einem besonderen, in einem durch das Objekt spezifizierten Zustande identisch verharren. Es ist vielmehr zu einer Art von Opposition genötigt, die, indem sie das Extrem dem Extreme, das Mittlere dem Mittleren entgegensetzt, sogleich das Entgegengesetzte verbindet und in der Sukzession sowohl, als in der Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit nach einem Ganzen strebt.“ (§ 38.)

„Ein graues Bild auf schwarzem Grunde erscheint viel heller, als dasselbe Bild auf weißem. Stellt man beide Fälle nebeneinander, so kann man sich kaum überzeugen, daß beide Bilder aus einem Topf gefärbt seien. Wir glauben hier abermals die große Regsamkeit der Netzhaut zu bemerken und den stillen Widerspruch, den jedes Lebendige zu äußern gedrungen

ist, wenn ihm irgend ein bestimmter Zustand geboten wird. So setzt das Einatmen schon das Ausatmen voraus und umgekehrt, so jede Systole ihre Diastole. Es ist die ewige Formel des Lebens, die sich auch hier äußert. Wie dem Auge das Dunkle geboten wird, so fordert es das Helle; es fordert Dunkel, wenn man ihm Hell entgegenbringt, und zeigt eben dadurch seine Lebendigkeit, sein Recht, das Objekt zu fassen, indem es etwas, das dem Objekt entgegengesetzt ist, aus sich selbst hervorbringt" (§ 38).

„Wie von den farblosen Bildern, so bleibt auch von den farbigen der Eindruck im Auge, nur daß uns die zur Opposition aufgeforderte und durch den Gegensatz eine Totalität hervorbringende Lebendigkeit der Netzhaut anschaulicher wird" (§ 48).

„Das Auge verlangt dabei ganz eigentlich Totalität und schließt in sich selbst den Farbenkreis ab. In dem vom Gelben geforderten Violetten liegt das Rote und Blaue, im Orange das Gelbe und Rote, dem das Blaue entspricht; das Grüne vereinigt Blau und Gelb und fordert das Rote, und so in allen Abstufungen der verschiedensten Mischungen"(§ 60).*)

Diese Hauptsätze über den Farbenantagonismus werden ergänzt durch Betrachtungen über eine Reihe anderer Phänomene, die heute unter dem Namen „Nachbilder" zusammengefaßt werden und aus dem Gesetz von der Forderung der Gegenfarben abzuleiten sind. Die heutige Forschung arbeitet hier mit ganz anderen Methoden, die im wesentlichen durch den Aufschwung der Experimentalpsychologie bestimmt sind, aber die Erscheinungen selbst in ihrem antagonistischen Grundcharakter sind zuerst von Goethe festgestellt worden. Es ist nicht möglich, auf die Einzelheiten einzugehen; nur das Phänomen der negativen Nachbilder soll durch ein konkretes

*) Obgleich die physiologische Theorie erst im Hauptwerke ausgearbeitet erscheint, so sind Ansätze dazu schon früher vorhanden, wie in den „Elementen der Farbenlehre" 1794. Gelb und Blau werden hier als zwei entgegengesetzte, aber nicht widersprechende Wesen definiert; „neben einander gestellt, machen sie einen angenehmen Eindruck aufs Auge." (35, 56).

Beispiel erläutert werden, und zwar hauptsächlich zu dem Zwecke, um die nicht genügend gewürdigte Tatsache in das Licht zu setzen, daß sich Denken und Dichten, Poesie und Wissenschaft bei Goethe aufs innigste durchdringen und daß hier wirklich der Fall einer „exakten sinnlichen Phantasie"*) vorliegt. Es handelt sich um ein von Goethe selbst erlebtes und dichterisch verwertetes Vorkommnis, über das er in den „Nachträgen zur Farbenlehre" folgendermaßen berichtet: „Ein dunkler Gegenstand, sobald er sich entfernt, hinterläßt dem Auge die Nötigung, dieselbe Form hell zu sehen. In Scherz und Ernst führen wir eine Stelle aus F a u s t an, welche hierher bezüglich ist. Faust und Wagner, auf dem Felde gegen Abend spazierend, bemerken einen Pudel.

F a u s t :

Bemerkst Du, wie in weitem Schneckenkreise
Er um uns her und immer näher jagt?
Und irr' ich nicht, so zieht ein Feuerstrudel
Auf seinen Pfaden hinterdrein.

W a g n e r :

Ich sehe nichts als einen schwarzen Pudel;
Es mag bei Euch wohl Augentäuschung sein.

„Vorstehendes war schon lange aus dichterischer Ahnung und nur im halben Bewußtsein geschrieben, als bei gemäßigtem Licht vor meinem Fenster auf der Straße ein schwarzer Pudel vorbeilief, der einen hellen Lichtschein nach sich zog: das undeutliche im Auge gebliebene Bild seiner vorübereilenden Gestalt. Solche Erscheinungen sind um desto angenehm-überraschender, als sie gerade, wenn wir unser Auge bewußtlos hingeben, am Lebhaftesten und Schönsten sich anmelden" (36, 517 f.).

So nüchtern diese Erklärung klingt, so benimmt sie dem Phänomen in Wahrheit keineswegs seinen außerordentlichen Charakter. Die Erscheinungen der „Nachbilder" sind allerdings an sich nichts ungewöhnliches; jeder kann sie an sich beobachten. Wohl aber variiert die Stärke der Reizung be-

*) 34, 129. Vgl. unten S. 292 und 305 f. — Ferner die Ausführungen von H. St. Chamberlain, Immanuel Kant. München 1905. S. 124.

trächtlich, und man geht nicht fehl, wenn man die individuellen Unterschiede in der Empfindlichkeit der Sinnesorgane, die sich in diesem Falle in der größeren oder geringeren Erregung der Netzhaut äußert, mit der stärkeren oder schwächeren Ausbildung des Gesichtssinnes und der Fähigkeit der „Visualisation" in Beziehung setzt. Daß solche individuelle Unterschiede bestehen, war längst bekannt, aber man ist erst neuerdings der Aufgabe einer wissenschaftlichen Untersuchung der psychologischen Differenzen näher getreten, indem man die unzähligen Spielarten auf eine Reihe von Typen zu reduzieren sucht.*) Unter diesen ist der „visuelle Typus" bemerkenswert, dessen Vertreter sich etwa folgendermaßen charakterisieren lassen: „Sie phantasieren und träumen in den lebhaftesten optischen Bildern; sie beachten und behalten besonders leicht Farben, Formen, Gesichter, sie reproduzieren Sprachliches vorwiegend mit Hilfe der Schriftbilder, ja, sie bauen sich überhaupt ihre Vorstellungswelt zum großen Teil aus optischen Elementen auf". Es ist kein Zweifel, daß Goethe seiner ganzen Anlage nach zu den visuellen Typen gehörte; Herder, der den „gründlichen, wahrhaftigen Tastsinn" und fühlbaren Körper dem „traumartigen, flächenhaften Gesichtssinn" gegenüberstellt, machte Goethe geradezu den Vorwurf, daß bei ihm „alles so Blick sei" (W IV. 2, 17). Bekannt ist Goethes Bericht über die an sich selbst beobachtete Produktivität der Nachbilder, wobei zu der Visualisation noch das selbsttätige innere Entfalten und Umbilden hinzukommt (s. 34, 126).

Das Pudelphänomen beruht somit auf einer besonders intensiven Reizung der Netzhaut: das Bild des schwarzen Pudels ruft ein negatives Nachbild hervor, das dann unter Einwirkung der phantastischen Illusion als „Feuerstrudel" erscheint. Den Unterschied zwischen der gesteigerten geistigen und seelischen Energie des einen und den stumpfen Sinnen des andern Menschen hat der Dichter in dem Gegensatz Faust-Wagner verkörpert. Die meisten Menschen würden wohl mit dem Famulus sagen: „Ich sehe nichts als einen schwarzen

*) Vgl. die interessante Schrift von L. W. Stern „Über Psychologie der individuellen Differenzen" Leipzig 1900. Die angezogene Stelle S. 48.

Pudel," und sie können nicht begreifen, daß diese Augentäuschung in der gesteigerten feinfühligen Organisation des Dichters ein wahrhaftes Erlebnis ist. Sie begreifen nicht, „was es heißen wolle, daß Dichter und alle eigentlichen Künstler geboren sein müssen. Es muß nämlich ihre innere produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung, in der Einbildungskraft zurückgebliebenen Idole, freiwillig ohne Vorsatz und Wollen lebendig hervortun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehen, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Wesen zu werden" (34, 127).*)

3. Ästhetischer Teil.

Der dritte Teil der Farbenlehre, in welchem die psychologisch-ästhetischen Wirkungen abgehandelt werden, bildet die eigentliche Krönung des ganzen Werkes und ein schönes Zeugnis der physikalisch-ethischen Einheit der Goetheschen Denkweise. Denn gerade darin liegt der eigentümliche Zauber seiner Naturbetrachtung, daß sich der Forscher nicht mit isolierten Erscheinungen begnügt, sondern sie immerfort an ein Höheres anknüpft, daß er in ihnen Symbole erblickt, Gleichnisse und Spiegelbilder menschlicher Verhältnisse und sittlicher Tatsachen. Den Gefahren dieser Analogiebildung ist Goethe nicht immer entgangen; bei der Farbenlehre bewahrte ihn jedoch sein sicheres ästhetisches Gefühl, sowie sein klares Auge vor Halbwahrheiten und „verflößender Mystik." Waren es doch im Grunde ästhetische Fragen, Untersuchungen über das Kolorit und die Verteilung von Licht und Schatten, die ihn zu allererst veranlassten, sich mit der Theorie der Farben zu befassen. Wie nahe aber mußte es dem synthetischen Geiste liegen, die Ergebnisse seiner physika-

*) Wir können uns nicht versagen, hier an die schönen Betrachtungen Diltheys in seinem Aufsatz „Über die Einbildungskraft des Dichters" zu erinnern, woselbst die Stärke und Dauer der Erinnerungsbilder, die Kraft des Nachlebens seelischer Zustände als größere Energie des Lebensgefühls, als Drang „die ganze Welt als Erlebnis zu genießen" erklärt und durch passende Beispiele erläutert werden (Philosophische Aufsätze, Festschrift für E. Zeller, S. 341 ff.).

lischen und physiologischen Studien mit längst gehegten ästhetischen Überzeugungen zu vereinigen und in dem physiologischen Antagonismus seelische Gegensätze wiederzuerkennen! Es handelt sich also um Aufzeigung eines psychophysischen Parallelismus in der Farbentheorie, und in der Tat erscheint es durchaus gerechtfertigt, von einem solchen zu sprechen, wenn man bereit ist, Empfindungen auf verschiedenen Sinnesgebieten als die spezifischen Wirkungen einer und derselben Grundfunktion oder Kategorie aufzufassen.*) Goethe selbst stellt in § 696 durch Unterordnung von entgegengesetzten Begriffen unter die entsprechende positive oder negative Kategorie folgende Gegensatztafel auf: „Im allgemeinen betrachtet, entscheidet sich die Farbe nach zwei Seiten. Sie stellt einen Gegensatz dar, den wir eine Polarität nennen und durch ein + und — recht gut bezeichnen können.

Plus.	Minus.
Gelb	Blau
Wirkung	Beraubung
Licht	Schatten
Hell	Dunkel
Kraft	Schwäche
Wärme	Kälte
Nähe	Ferne
Abstoßen	Anziehen
Verwandtschaft mit Säuren	Verwandtschaft mit Alkalien.“

Unter dieser Voraussetzung, daß sich die physikalischen, physiologischen und psychologischen Farbenwirkungen einer und derselben Grundkategorie unterordnen lassen, verfolgt Goethe in der sechsten Abteilung die besondere Art, wie sich Farben und Farbenzusammenstellungen in Gemütszuständen spiegeln, wie sich also die sinnliche Wirkung ins Sittliche umsetzt. „Aus der Idee des Gegensatzes der Erscheinung . . . können wir schließen, daß die einzelnen Farb-

*) Diesen Gesichtspunkt hat Stilling in seiner erwähnten Abhandlung mit Recht geltend gemacht und an A. Krauses Gesetz des Gleichschlusses erinnert (Straßburger Goethe-Vorträge S. 167).

eindrücke . . . spezifisch wirken und entschieden spezifische Zustände in dem lebendigen Organ hervorbringen müssen. Ebenso auch in dem Gemüt. Die Erfahrung lehrt uns, daß die einzelnen Farben besondere Gemütsstimmungen geben.“ § 761—62. Goethe unterscheidet zunächst zwei Hauptgruppen: „Die Farben von der Plusseite sind Gelb, Rotgelb (Orange), Gelbrot (Mennig, Zinnober). Sie stimmen regsam, lebhaft, strebend“ (§ 764). „Die Farben von der Minusseite sind Blau, Rotblau und Blaurot. Sie stimmen zu einer unruhigen, weichen und sehnenden Empfindung“ (§ 777). Nachdem die einfachen und „gesteigerten Töne“ dieser Grundfarben im einzelnen behandelt sind, gelangt Goethe zu den beiden „Gleichgewichtsfarben“ Rot und Grün. Wir treffen schon bei der Ableitung dieser Farben auf das wichtigste Prinzip der ästhetischen Farbenlehre, auf die Forderung der Totalität oder des Gleichgewichts: Grün ist die Mischung von Gelb und Blau „auf den Punkt des Gleichgewichts gebracht“; Rot entsteht aus der Mischung der gesteigerten Grundfarben Gelbrot (Zinnober) und Blaurot (Violett). „Haben die Enden des einfachen Gegensatzes durch Mischung ein schönes und angenehmes Phänomen bewirkt, so werden die gesteigerten Enden, wenn man sie verbindet, noch eine anmutigere Farbe hervorbringen; ja es läßt sich denken, daß hier der höchste Punkt der ganzen Erscheinung sein werde (§ 702).

Das Gleichgewicht der Farbenelemente äußert sich nun subjektiv in der Wirkung der Mischung auf das Gemüt. Daher findet das Auge in der grünen Farbe „eine reale Befriedigung. Wenn beide Mutterfarben sich in der Mischung genau das Gleichgewicht halten, dergestalt, daß keine vor der andern bemerklich ist, so ruht das Auge und das Gemüt auf diesem Gemischten wie auf einem Einfachen“ (§ 802). Diese ausgleichende Stimmung des Grün bestätigt sich, von Goethes Standpunkt aus, durch die alles überragende Bedeutung der Farbe im Haushalt der Natur, da „in dem allgemeinen Grün der Pflanzen beide Seiten sich balancieren mögen“ (§ 630). Die höchste Wirkung aber geht vom Purpur aus: „Wenn wir beim Gelben und Blauen eine strebende Steigerung ins

Rote gesehen und dabei unsere Gefühle bemerkt haben, so läßt sich denken, daß nun in der Vereinigung der gesteigerten Pole eine eigentliche Beruhigung, die wir eine ideale Befriedigung nennen möchten, stattfinden könne. Und so entsteht bei physischen Phänomenen diese höchste aller Farbenerscheinungen aus dem Zusammentreten zweier entgegengesetzter Enden, die sich zu einer Vereinigung nach und nach selbst vorbereitet haben." Das Rot kann im besten Karmin als völlig im Gleichgewicht stehend angesehen werden. „Die Wirkung dieser Farbe ist so einzig wie ihre Natur. Sie gibt einen Eindruck sowohl von Ernst und Würde als von Huld und Anmut. Jenes leistet sie in ihrem dunklen verdichteten, dieses in ihrem hellen verdünnten Zustande. Und so kann sich die Würde des Alters und die Liebenswürdigkeit der Jugend in e i n e Farbe kleiden" (§ 794—796).

Man begreift Goethes Ansicht über die Bedeutung des P u r p u r s erst vollkommen, wenn man sie in den ganzen Kreis von Anschauungen einreiht, die alle von dem Kernbegriff eines Gipfels oder höchsten Moments der Entfaltung ausgehen. In der Natur, wie in der Geschichte, im geistigen wie im physischen Wachstum, bei Individuen wie Völkern gibt es einen solchen Höhepunkt, auf welchem sich das Gebilde in seiner vollkommensten Form und typischen Wesenheit entfaltet, um nach kürzerem oder längerem Verweilen seine absteigende Bahn zu durchlaufen und dem Schicksal alles Irdischen anheimzufallen. Es wird an anderer Stelle (Teil IV Kap. 7) gezeigt werden, daß Goethe sich diesen Höhepunkt gern als einen G l e i c h g e w i c h t s z u s t a n d vorstellt, und auch für diese Anschauung konnte er in dem Rot als natürlichem Höhepunkt der Farbenskala, als ausgeglichener Mischung der gesteigerten Grundfarben, eine willkommene Bestätigung erblicken.

Nicht minder bedeutungsvoll war es für Goethe, die Idee der T o t a l i t ä t und H a r m o n i e, eine Grundforderung seiner ganzen Lebensanschauung, durch die Gesetze bestätigt zu finden, die das Verhalten des Auges dem Farbenkreis gegenüber bestimmen. Dieselben Farben, die sich physiologisch

fordern, erfreuen nebeneinander den ästhetischen Sinn durch Herstellung der Totalität; diese ist dem Auge erfreulich, weil „ihm die Summe seiner eigenen Tätigkeit als Realität entgegenkommt" (§ 808). Einen schlagenden Ausdruck erhält diese wichtige Erkenntnis schon in den Anmerkungen zu Diderots Versuch über die Malerei: „Die Harmonie ist in dem Auge des Menschen zu suchen; sie ruht auf einer inneren Wirkung und Gegenwirkung des Organs, nach welchem eine gewisse Farbe eine andere fordert, und man kann ebensogut sagen: Wenn das Auge eine Farbe sieht, so fordert es die harmonische, als man sagen kann: Die Farbe, welche das Auge neben einer anderen fordert, ist die harmonische." 28, 75. Dem physiologisch Normalen und Gesetzmäßigen entspricht also auch hier, wie auf organischem Gebiete, das typisch Vollkommene und Schöne.*)

Mit besonderer Liebe und Sorgfalt verweilt Goethe bei diesem Phänomen der Farbentotalität, das in der Tat zu seinen Anschauungen über die harmonische Ausbildung der

---

*) Von den drei rein harmonischen Zusammenstellungen (Gelb: Rotblau, Blau: Rotgelb, Purpur: Grün; § 810) kommt die erste in Praxis nicht oft zur Anwendung; um so auffallender wirkt ihr häufiges Vorkommen bei Heine und zwar mit der Steigerung von Rotblau (Lila) zu Blaurot (Violett). Es seien folgende Belege angeführt (Werke, herausgeg. von Elster):

Die Dämmrungsnebel steigen herauf;
Aus violettem Gewölk, unheimlich,
Schaut hervor der grasgelbe Mond!
(Nordsee II, 5; Werke 1, 186).

Wie die Nelken duftig atmen!
Wie die Sterne, ein Gewimmel
Goldner Bienen, ängstlich schimmern
An dem veilchenblauen Himmel!
(Neuer Frühling Nr. 26; 1, 214.)

Aus dem sonn'gen Goldgrund lachen
Violette Bergeshöhen,
Und am Abhang klebt ein Dörfchen,
Wie ein keckes Vogelnest.
(Atta Troll, Kaput 14; 2, 383)

Zu Häupten aber meiner Ruhestätt'
Stand eine Blume, rätselhaft gestaltet,

Kräfte und die durch das sinnlich-sittliche Gleichgewicht errungene innere Freiheit eine unschätzbare Analogie darbot. Über Goethes Freiheitsbegriff wird an anderer Stelle gehandelt (unten S. 355); es sei hier nur daran erinnert, daß ihm Freiheit so viel bedeutet, wie Reaktion gegen die beschränkende Naturnotwendigkeit, sodann Erhebung über die letztere durch freiwillige Unterordnung unter das Sittengesetz. Das Bestreben des Menschen muß aber darauf gerichtet sein, diese Unterordnung nicht sprunghaft und gewaltsam herbeizuführen, so daß ein schroffer Spalt zwischen Sittlichem und Natürlichem bestehen bleibt, sondern durch Umbildung der angeborenen Eigenart und Erziehung zur Einsicht in das Getriebe der moralischen Weltordnung. Das sinnliche Element soll also gewissermaßen das Sittliche notwendig zur Ergänzung „fordern," denn nicht in einseitiger Unterdrückung des Natürlichen, sondern in der Herstellung einer Totalität, d. h. einer Ausgleichung zwischen Sittengesetz und Triebleben besteht die eigentliche Freiheit. Daß eine solche Totalität nun wirklich im Plan der Natur selbst liegt, daß also auch hier das Naturgeschehen der Lösung ethischer Probleme den Weg weist, ist der Gegenstand der folgenden Betrachtung Goethes: „Wir stehen auf einem sehr wichtigen Punkte, der alle unsere Aufmerksamkeit verdient. Wurden wir bei dem Beschauen einzelner Farben gewissermaßen pathologisch affiziert, indem wir zu einzelnen Empfindungen fortgerissen, uns bald lebhaft und strebend, bald weich und sehnend, bald zum Edlen emporgehoben, bald zum Gemeinen herabgezogen fühlten, so führt uns das Bedürfnis nach Totalität, welches unserem Organ eingeboren ist, aus dieser Beschränkung heraus; es setzt sich selbst

---

Die Blätter schwefelgelb und violett,
Doch wilder Liebreiz in der Blume waltet.
(Für die Mouche, Heines letztes Gedicht; 2, 47).

Wie die angezogenen Belege beweisen, ist Heines Vorliebe für die Kombination Gelb: Violett für keine bestimmte Periode charakteristisch, sondern ein allgemeines Symptom. — Goethe beschreibt den Vorgang der gegenseitigen Forderung von Gelb und Violett in § 56 des Didaktischen Teils.

in Freiheit, indem es den Gegensatz des ihm aufgedrungenen Einzelnen und somit eine befriedigende Ganzheit hervorbringt. So einfach also diese eigentlich harmonischen Gegensätze sind, welche uns in dem engen Kreise gegeben werden, so wichtig ist der Wink, daß uns die Natur durch Totalität zur Freiheit heraufzuheben angelegt ist, und daß wir diesmal eine Naturerscheinung zum ästhetischen Gebrauch unmittelbar überliefert erhalten" (§ 812—813).

Damit ist eine von Riemer berichtete Äußerung vom 26. Nov. 1806 zu vergleichen: „Daß der Mensch zu Behauptung seiner Freiheit den Gegensatz des Gegebenen selbst hervorruft, diese Erscheinung zeigt sich auch im Physischen, wo das Auge den Gegensatz einer gegebenen Farbe selbst hervorbringt, und mit dem Gegebenen und dem selbst Hervorgebrachten die Totalität abschließt." Gespr. 2, 115. Eine weitere praktische Anwendung des gleichen Prinzips zeigt ein interessanter Zusatz zu § 812, der aus der vorletzten Redaktion des Werkes handschriftlich erhalten blieb und nunmehr unter den Lesarten der Weimarer Ausgabe abgedruckt ist: „In dieser Höhe der physiologischen Erscheinung ist fürwahr ein sittliches Gleichnis nicht am unrechten Orte. Der weise Mann wird im Trauerhause Heiterkeit und im Haus der Freude Ernst einzuführen suchen und auch so eine sittliche Totalität und Lebensgenuß bereiten." W II. 1, 392.*) Man mag über den hier überall hervortretenden Grundgedanken einer ästhetischen Harmonisierung ethischer Konflikte denken wie man will; bewunderungswürdig bleibt immer die vollkommene Durchführung des Postulates einer physikalisch- ethischen Einheit und die Ableitung der verschiedensten Naturphänomene und geistigen Tendenzen aus der einen Grundfunktion der Totalität.

Es sei noch mit einigen Worten der fruchtbaren Bemerkungen und Winke über das Kolorit gedacht, da auch hier

*) Ganz entgegengesetzt urteilt Schiller (Wilhelm Tell V. 2657):
Ein ernster Gast stimmt nicht zum Hochzeithaus.

Der Unterschied zwischen dem konträren und korrelaten Gegensatz wird durch diese beiden Aussprüche hübsch illustriert; dort schließen sich die Antithesen aus, hier ergänzen sich die Beziehungsbegriffe.

die Gesetze der Farbenharmonie und Totalität den Ausgangspunkt bilden. Goethe unterscheidet zwischen charakteristischem und harmonischem Kolorit. Die eigentliche harmonische Wirkung entsteht nur alsdann, „wenn alle Farben neben einander im Gleichgewicht angebracht sind." Das charakteristische Kolorit kann einerseits durch das Übergewicht der passiven Seite bewirkt werden (Blau, Violett und Purpur; wenig Gelb und Gelbrot, aber viel Grün), anderseits durch das Übergewicht der aktiven Seite (Gelb, Gelbrot und Purpur; wenig Violett und Blau, noch weniger Grün). Es wird jedoch hervorgehoben, daß auch innerhalb dieser verschiedenen Rubriken ein gewisses Gleichgewicht unerläßlich bleibt. Bei den charakteristischen Stimmungen sind die geforderten Farben wenigstens insoweit anzudeuten, „als eine Ahnung der Totalität unweigerlich zu verlangen scheint" (§ 884). Anderseits kann auch die vollkommen harmonische Wirkung, die alle Farben im Gleichgewicht zeigt, einer Hinneigung zum Charakteristischen nicht entbehren, da sie sich sonst ins Allgemeine verliert. Den diametralen Gegensatz zu diesen Gleichgewichtszuständen bildet das Bunte, welches entsteht, „wenn die Farben in ihrer höchsten Energie ohne harmonisches Gleichgewicht zusammengestellt werden" (§ 835; vgl. § 896 ff.).*)

Goethe schließt den didaktischen Teil der Farbenlehre mit folgender allegorisch-mystischer Betrachtung: „Wenn man erst das Auseinandergehen des Gelben und Blauen wird recht gefaßt, besonders aber die Steigerung ins Rote genugsam betrachtet haben, wodurch das Entgegengesetzte sich gegen einander neigt und sich in einem Dritten vereinigt, dann wird gewiß eine besondere geheimnisvolle Anschauung eintreten, daß man diesen beiden getrennten, einander entgegengesetzten

*) Von neueren Behandlungen der ästhetischen Farbenlehre seien hier erwähnt: C. Hermann, Ästhetische Farbenlehre. Leipz. 1876. Brücke, Physiologie der Farben. Leipzig 1866. Fechner, Vorschule der Ästhetik I, 100; II, 212. W. von Bezold, Die Farbenlehre im Hinblick auf Kunst und Kunstgewerbe. Braunschweig 1874. A. Kirschmann, Die psychologisch-ästhetische Bedeutung des Licht- und Farbenkontrastes. Wundts Philosoph. Studien 7, 362 ff.

Wesen eine geistige Bedeutung unterlegen könne, und man wird sich kaum enthalten, wenn man sie unterwärts das Grün und oberwärts das Rot hervorbringen sieht, dort an die irdischen, hier an die himmlischen Ausgeburten der Elohim zu gedenken. Doch wir tun besser, uns nicht noch zum Schlusse dem Verdacht der Schwärmerei auszusetzen, um so mehr als es, wenn unsere Farbenlehre Gunst gewinnt, an allegorischen, symbolischen und mystischen Anwendungen und Deutungen, dem Geiste der Zeit gemäß, gewiß nicht fehlen wird" (§ 919—920). Daß Goethe den Geist der Zeit richtig beurteilte, beweisen die phantastischen Spielereien der Naturphilosophie; seine eigene Anspielung auf theosophische Lehren wollte er ohne Zweifel nur als einen „artigen Einfall" aufgefaßt wissen. Bemerkenswert ist daran übrigens die offenbare Anlehnung an die theogonischen Fantasien seiner Jugendzeit, über die er im 8. Buche von Dichtung und Wahrheit berichtet (s. oben S. 227 f.). Anders zu beurteilen sind s y m b o l i s c h e Deutungen der Farbenphänomene mit Bezug auf menschliches Denken und Tun; von solchen Aussprüchen sei hier Spr. i. Pr. 785 wegen des polarischen Elementes angeführt: „Unsere Zustände schreiben wir bald Gott, bald dem Teufel zu, und fehlen ein- wie das anderemal; in uns selbst liegt das Rätsel, die wir Ausgeburt zweier Welten sind. Mit der Farbe gehts ebenso; bald sucht man sie im Lichte, bald draußen im Weltall, und kann sie gerade da nicht finden, wo sie zu Hause ist."

Die Anwendung der P o l a r i t ä t s i d e e auf das Gebiet der Farbenlehre zeigt alle Vorteile und Nachteile der naturphilosophischen Betrachtungsweise. Man kann Goethes Behandlung des ganzen Problems die großartige Einheit der Konzeption nicht absprechen, und gerade wegen ihrer Einheit und ihres organischen Grundcharakters war der anschauende Dichter so fest von ihrer Richtigkeit überzeugt. Nun besteht eine solche Einheitlichkeit ohne Zweifel vom Standpunkte des Subjekts, aber es ist eben die Einheitlichkeit des menschlichen Bewußtseins, nicht der Phänomene der Außenwelt. Indem die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen von Wahrnehmung und Denken erfaßt und geordnet wird, ist der menschliche Geist

naturgemäß versucht, die von ihm empfundene Einheit oder Zweiheit als wirkliche Eigenschaft der Außenwelt anzusehen. Alle auf dieser stillschweigenden Substitution beruhenden Theorien können daher in Wahrheit nur für die in die Wahrnehmung des Subjekts projektierte Welt Gültigkeit beanspruchen, nicht für die objektiven, vom Subjekt unabhängig gedachten Bedingungen und Zusammenhänge des Naturganzen. Da aber das Farbenproblem sowohl der physikalisch-mechanischen, wie psychologisch-ästhetischen Betrachtungsweise zugänglich ist, so kann es leicht vorkommen, daß die eine auf Kosten der andern dogmatisiert und daß sie sich gegenseitig mit skeptischen, ja feindseligen Blicken betrachten.

Daraus mag sich erklären, daß Goethes Farbenlehre am tiefsten im Kurse stand, solange die physikalischen Theorien Helmholtz' und seiner Schule das Feld behaupteten und die Untersuchungsmethoden bestimmten, während heute, z. T. wohl unter dem Einfluß der herrschenden psycho-physischen Richtung, die physiologischen und ästhetischen Kapitel in Goethes Darstellung die gebührende Beachtung finden. Freilich zeigt ein Blick in die heutige Fachliteratur, wie ungeheuer verwickelt sich die Fragen dem Forscher jetzt darstellen, und welche komplizierten Versuche und Methoden für unerläßlich gehalten werden, um Probleme anzugreifen, von deren bloßer Existenz die damalige Naturphilosophie kaum etwas ahnte. Diese fortschreitende Erkenntnis sollte indes einer unumwundenen Anerkennung der von Goethe geleisteten und noch heute brauchbaren Arbeit nicht im Wege stehen.

Zweites Kapitel.

Tonlehre.

Zu verschiedenen Zeiten hegte Goethe den Plan, seine naturphilosophischen Überzeugungen systematisch darzustellen, und ohne Zweifel hätte in einem solchen Unternehmen die Idee der Polarität eine wichtige, vielleicht die führende Rolle gespielt. Das zusammenhängende Theoretisieren lag

jedoch nicht in Goethes Richtung; an Stelle des lehrhaften Diskurses tritt bei ihm einesteils der Aphorismus, der einen fruchtbaren Gesichtspunkt überliefert, andernteils die Anwendung eines solchen Aperçus auf ein abgeschlossenes Gebiet, wie in der Morphologie und Farbenlehre. So gelangte weder das um 1800 geplante große „Naturgedicht" zur Ausführung,*) noch die „allgemeine Geschichte der Natur" vom Jahre 1807,**) noch der 1810 gefaßte Vorsatz, „die sämtlichen Kapitel der Physik zu schematisieren".***) Nur Skizzen und Bruchstücke dieser Arbeiten liegen vor, und unter diesen befindet sich auch eine 1810 entstandene tabellarische Übersicht über die Probleme der Tonlehre,†) die 1815 an Schlosser, 1826 an Zelter übersendet wird.

Es ist begreiflich, daß Goethe vor allem durch die Farbenstudien angeregt wurde, sich auch mit dem akustischen Problem der Physik zu beschäftigen, und die von jeher beliebte und vielmißbrauchte Parallele zwischen Farbe und Ton auf ihren tieferen Gehalt hin zu prüfen. Er sah jedoch bald ein, daß die herkömmlichen Theorien dieser Art sich nur auf zufällige Ähnlichkeiten stützten und den wahren Sachverhalt eher verschleierten als aufdeckten. Besonders lehrreich war ihm in dieser Hinsicht das Werk eines verschollenen Gelehrten J. L. Hoffmann: „Versuch einer Geschichte der malerischen Harmonie" etc., dem er in der Geschichte der Farbenlehre eine interessante Besprechung widmet. Er warnt hier eindringlich vor falschen Analogien und Vergleichen, die uns „eigentlich nur dadurch unterhalten, daß wir mit gewissen, schwankenden Ähnlichkeiten spielen und, indem wir das Eine fallen lassen, das Andere begreifen und immer so fortfahren, uns geistreich hin und wieder schaukeln." Diese Worte, die im Grunde eine Kritik der romantischen Naturspekulation und ihrer Methoden

*) M. Plath, Der Goethe-Schellingsche Plan eines philosophischen Naturgedichts. Preußische Jahrbücher, vol. 106 (1901) S. 44 ff.

**) W II. 9, 268—79. Vgl. Th. Vogel, Goethes Schema einer allgemeinen Naturlehre. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum etc. VII, 63—69.

***) W IV. 25, 312 (an Schlosser); Briefw. mit Zelter 4, 213.

†) Tagebuch vom 28. und 29. Juli 1810; W III. 4, 143.

enthalten, zeigen deutlich, daß sich Goethe über den wissenschaftlichen Wert derartiger Gedankenspiele keinen Augenblick täuschte, mochte er auch selbst hier und da dem Zeitgeist seinen Tribut zollen. Insbesondere wendet er sich gegen den Versuch, Farbengegensätze in rein mechanischer Weise mit dem Dur und Moll zu vergleichen, oder Töne und Farben hinsichtlich der Wirkung aufs Gemüt im einzelnen zu parallelisieren, als ob man einer Farbe durch bestimmte Modifikationen ganz nach Belieben einen Dur- oder Mollcharakter verleihen könne. Ein solcher Versuch wäre ganz verfehlt, weil „die einzelnen Töne sich gegen den ganzen musikalischen Umfang viel gleichgültiger verhalten, als die einzelnen Farben gegen den Umkreis, in welchem sie aufgestellt sind; denn die Farben machen in diesem Kreise selbst das majus und minus, sie machen selbst diesen entschiedenen Gegensatz, welcher sichtbar und empfindbar ist und der nicht aufzuheben geht, ohne daß man das Ganze zerstört" (36, 395). Wie sich Goethe selbst den Zusammenhang zwischen dem Plus-Minus der Farben und dem Dur-Moll der Töne dachte, ist weiter unten darzustellen.

Gehen wir nunmehr zu Goethes Behandlung der Tonlehre im einzelnen über, so ist von vornherein zu bemerken, daß ihn auch hier weniger die physikalische, als die physiologische Seite des Problems, das Verhalten des menschlichen Ohrs gegen die Töne, beschäftigte. Von der Empfänglichkeit des Gehörsorgans ausgehend, stellt er, ganz wie in der Farbenlehre, die Begriffe der Gegenwirkung, Forderung und Totalität in den Mittelpunkt der Betrachtung. In der oben erwähnten Tabelle zur Tonlehre, dem wichtigsten Dokument von Goethes Studien, heißt es: „Dem Ohr müssen wir, als einem hohen organischen Wesen, Gegenwirkung und Forderung zuschreiben, wodurch der Sinn ganz allein fähig wird, das ihm von außen Gebrachte aufzunehmen und zu fassen." Auf dieser Eigenschaft des Forderns beruht die Erscheinung des Mitschwingens und Mitklingens, die etwa den optischen Nachbildern an die Seite zu stellen wäre. In der Tabelle deuten die folgenden Stichworte diesen Gedankengang an: „Mitklingen der harmonischen Töne. Verschiedene Vorstellungsarten,

wie es zugehe. Sympathetisches Mitschwingen. Organische Forderung und subjektives Erregen des Mitklingens. Objektiver Beweis rückwärts durch Mitklingen in jenen Verhältnissen gestimmter Saiten."

Dieser gleiche Begriff der Forderung ist es auch, der zu dem Polaritätsproblem hinüberleitet, indem sowohl im Rhythmus wie in der Klangqualität je zwei Gegensätze hervortreten, die sich gegenseitig zu fordern scheinen und erst in ihrem räumlichen oder zeitlichen Nebeneinandersein eine Totalität ausmachen. Es bedarf kaum des Hinweises, daß eben diese polaren Verhältnisse die natürliche Brücke bieten, um den Zusammenhang mit den übrigen Gebieten der Physik herzustellen. Auch die Tonlehre untersteht dem allgemeinen dualistischen Grundgesetz der Natur und in dieser gemeinsamen Ableitung aus einer höheren Formel beruht auch einzig und allein die Verwandtschaft zwischen der Farben- und Tonwelt. „Wie zwei Flüsse, die auf einem Berge entspringen, aber unter ganz verschiedenen Bedingungen in zwei ganz entgegengesetzte Weltgegenden laufen, so daß auf dem beiderseitigen ganzen Wege keine einzelne Stelle der andern verglichen werden kann, so sind auch Farbe und Ton. Beide sind allgemeine elementare Wirkungen, nach dem allgemeinen Gesetz des Trennens und Zusammenstrebens, des Auf- und Abschwankens, des Hin- und Widerwägens wirkend, doch nach ganz verschiedenen Seiten, auf verschiedene Weise, auf verschiedene Zwischenelemente, für verschiedene Sinne" (35, 279).

Das Gesetz des polaren Wechselwirkens manifestiert sich in der Musik sowohl in seiner sukzessiven wie simultanen Form. Als periodischer Wechsel zwischen Arsis und Thesis beherrscht es die Rhythmik, die somit nur das allgemeine Prinzip der Systole und Diastole, welches alle lebendige Bewegung reguliert, in bestimmter, kunstgesetzlicher Weise verwirklicht. In der Tabelle heißt es darüber: „Alle organischen Bewegungen manifestieren sich durch Diastolen und Systolen. Ein Anderes ist, den Fuß aufheben, ein Anderes ihn niedersetzen. Hier erscheint Gewicht und Gegengewicht der Rhythmik. Arsis, Aufschlag. Thesis, Niederschlag." Anderseits weist der

Dualismus der Klanggeschlechter, der Gegensatz zwischen Dur und Moll auf ein polarisches Verhältnis hin, und dieser Frage wendet Goethe sein Hauptinteresse zu. Er knüpft dabei an die aus dem gemeinsamen Grundgesetz abzuleitende Analogie an, die zwischen dem Dur-Moll und dem Gegensatz der erregenden und kalmierenden, aktiven und passiven Farben besteht: „Man würde nicht mit Unrecht ein Bild von mächtigem Effekt mit einem musikalischen Stücke aus dem Durton, ein Gemälde von sanftem Effekt mit einem Stücke aus dem Mollton vergleichen, sowie man für die Modifikation dieser beiden Haupteffekte andere Vergleichungen finden könnte" (35, 308). Auch diese Analogie ist jedoch nur mit Vorsicht anzuwenden; über ihre eigentliche Bedeutung spricht sich Goethe zum ersten Mal in den Anmerkungen zu „Diderots Versuch über die Malerei" aus. Wie später gegen Hoffmanns Halbwahrheiten, so wendet er sich hier gegen den Satz Diderots, der Regenbogen sei in der Malerei, was der Grundbaß in der Musik. Eine Verwandtschaft zwischen den beiden Künsten und ihrer Forderung der Harmonie besteht allerdings, aber sie beruht auf ganz anderen Voraussetzungen. „Der Regenbogen kann keineswegs dem Grundbaß in der Musik verglichen werden; jener umfaßt sogar nicht einmal alle Erscheinungen, die wir bei der Refraktion gewahr werden; er ist so wenig der Generalbaß der Farben, als ein Durakkord der Generalbaß der Musik ist; aber weil es eine Harmonie der Töne gibt, so ist ein Durakkord harmonisch. Forschen wir aber weiter, so finden wir auch einen Mollakkord, der keineswegs in dem Durakkord, wohl aber in dem ganzen Kreis musikalischer Harmonie begriffen ist" (28, 82).

Diese Stelle beweist, daß Goethe sich schon 1798 über das ihn am meisten interessierende Problem der Tonlehre, nämlich die organische Beschaffenheit des Mollakkordes, vollständig im klaren war. Zur Niederschrift seiner Gedanken wurde er jedoch erst 1810 veranlaßt, nachdem er sich 1808 bei seinem Freunde Zelter nach dem Ursprung der Molltonarten erkundigt und eine durchaus unbefriedigende Auskunft erhalten hatte. In Übereinstimmung mit älteren The-

orien erklärt Zelter die Molltonart als „kein unmittelbares Donum der Natur, sondern ein Werk unserer Kunst," weil die kleine Terz durch keinerlei Teilung der Saite entstehe, sondern eine erniedrigte große Terz sei. Goethe geht Zelters Argumente Punkt für Punkt durch und weist ihre Unzulänglichkeit nach. „Daß die diatonische Tonleiter allein natürlich sei, dagegen geht eigentlich meine Opposition." Was die kleine Terz anlangt, so behauptet Goethe, sie sei „von Natur harmonisch, und ebenso alles, was wieder aus ihr entspringt" (W IV. 20, 88 ff.).*) Seine eigene Überzeugung faßt Goethe auf der mehrfach erwähnten Tabelle, die erst viele Jahre später (1826) in Zelters Hände gelangte, folgendermaßen kurz zusammen: „Dur- und Moll-Ton als die Polarität der Tonlehre. Erstes Prinzip der beiden. Der Durton entspringt durch Steigen, durch eine Beschleunigung nach oben, durch eine Erweiterung aller Intervalle hinaufwärts. Der Mollton entspringt durchs Fallen, Beschleunigung hinabwärts, Erweiterung der Intervalle nach unten. (Die Moll-Skala hinaufwärts muß sich zu Dur machen.) Ausführung jenes Gegensatzes als des Grundes der ganzen Musik."

Die heutige Lehre von den Klangverwandtschaften gibt Goethe Recht, und gelangt mit Hilfe von genauen Messungen und Experimenten zu demselben Resultat, das Goethe in der Hauptsache aus seinem Postulat der Gegenwirkung und Forderung des Ohrs ableitete. Der Unterschied von Dur und Moll ist in der Natur unserer Klangauffassung begründet, und zwar geht dies aus dem von Öttingen, Riemann u. a. festgestellten Gesetz hervor, daß „der gemeinsame Grundton des Durakkords ebensoweit unter dem tiefsten Hauptton liegt, wie der gemeinsame Oberton des Mollakkordes über dem höchsten Hauptton des Zusammenklangs".**) Für Goethe erwies sich in diesem

*) Noch in einem der letzten Briefe an Zelter kommt Goethe auf diesen Gegenstand zurück; die kleine Terz sei dem Menschen von der Natur verliehen „um das Unnennbare, Sehnsüchtige mit dem innigsten Behagen ausdrücken zu können" (Briefw. 6, 166).

**) Wundt, Physiologische Psychologie, 5. Aufl., II, 410. Vgl. Öttingen, Das Harmoniesystem in dualer Entwicklung. Lpz. 1866. Ders., Das duale System der Harmonie. Annalen der Naturphilosophie III, 241 ff.; IV, 116 ff. (1905).

Falle die Idee der Polarität als heuristisches Prinzip, und so primitiv auch seine Methode war, so verdient er doch neben Rameau u. a. als einer der ersten Vertreter der heute herrschenden Theorie anerkannt und genannt zu werden.

Bei seinen Zeitgenossen fand Goethe wenig Gehör; nachdem er bei Zelter auf Widerstand stieß, ließ er die Frage einige Zeit ruhen. Zu weiterem Nachdenken wurde er erst durch den Umgang mit dem jungen Chr. Heinr. Schlosser angeregt, der ihm während seines Aufenthaltes am Rhein im Herbst 1814 viel zur Seite war.*) Die damals gepflogenen Unterhaltungen wurden während des nächsten Jahres brieflich fortgesetzt, und zwar enthält ein längerer Brief Goethes vom 19. Febr. 1815 den Versuch, den „Urgegensatz" der Moll- und Durtonarten noch in anderer Weise an den allgemeinen Dualismus der Natur anzuknüpfen. Er benutzt hierzu den Gegensatz zwischen Expansion und Kontraktion und faßt ein gegebenes Klangverhältnis als eine „Tonmonade" auf, in welcher man den „unvernehmlichen tiefsten Ton als innigstes Zentrum der Monade, den unvernehmbaren höchsten als Peripherie derselben" ansehen kann. „Dehnt sich die Tonmonade aus, so entspringt das Dur, zieht sie sich zusammen, so entsteht das Moll" (IV. 25, 305). Es ist offenbar, daß sich Goethe den Vorgang der Ausdehnung und Zusammenziehung der Tonmonade in ähnlicher Weise vorstellt, wie den gleichen Wechsel in dem Verhalten der Netzhaut gegenüber den Wirkungen von Licht und Finsternis (Farbenlehre, Didakt. Teil § 6—8; 18). Die allgemeinere Formel für diesen Wechsel bietet auch hier der Rhythmus der Systole und Diastole, der alle organischen Bewegungen regelt.

Goethe führt seine Theorie in dem obigen Briefe in folgender interessanten Weise aus: „Meine Überzeugung ist diese: wie der Durton aus der Ausdehnung der Monade entsteht, so übet er eine gleiche Wirkung auf die menschliche Natur, er treibt wie ein Objekt, zur Tätigkeit, in die Weite, nach der Peripherie. Ebenso verhält es sich mit dem Mollton; da dieser aus der Zusammenziehung der Monade entspringt, so zieht er

*) Vgl. H. Düntzer, Aus Goethes Freundeskreise S. 523 ff.

auch zusammen, konzentriert, treibt ins Subjekt und weiß dort die letzten Schlupfwinkel aufzufinden, in welchen sich die allerliebste Wehmut zu verstecken beliebt. Nach diesem Gegensatz werden kriegerische Märsche, ja alles Auf- und Ausfordernde sich im Durton bilden müssen. Der Mollton hingegen ist nicht allein dem Schmerz oder der Trauer gewidmet, sondern er bewirkt jede Art von Konzentration. Die Polonaisen sollen in diesem Ton geschrieben sein, nicht bloß weil diese Tänze ursprünglich nach sarmatischer Art darin verfaßt sind, sondern weil die Gesellschaft, die hier das Subjekt vorstellt, sich konzentrieren, sich gern in einander verschlingen, bei und durcheinander verweilen soll. Diese Ansicht allein läßt begreifen, wie solche Tänze, wenn sie einmal eingeführt sind, sich bis zu unendlicher Wiederholung einschmeicheln können. Lebhaftere Tänze wechseln sehr klüglich mit major und minor ab. Hier bringt Diastole und Systole im Menschen das angenehme Gefühl des Atemholens hervor, dagegen ich nie was Schrecklicheres gekannt habe, als einen kriegerischen Marsch aus dem Mollton. Hier wirken die beiden Pole innerlich gegeneinander, und quetschen das Herz, anstatt es zu indifferenzieren. Das eminenteste Beispiel gibt uns der Marseiller Marsch" (W IV. 25, 310 ff.).

Das Wichtigste war und blieb für Goethe die Rettung des Mollgeschlechtes als eines in der Natur der Klangwelt organisch begründeten Phänomens: „der Grund des sogenannten Moll liegt innerhalb der Tonmonade selbst." Diesen Satz hatte zwar Schlosser selbst aufgestellt, aber unter ganz anderen Voraussetzungen: das Gefallen am Mollton sollte allerdings in dem Menschen tief begründet sein, aber eher infolge einer Abkehrung von der Natur, als Ausdruck eines p a t h o l o g i s c h e n Zustandes und metaphysischen Hanges zum Fernen, Unendlichen. Schlosser ging soweit, der Natur den Durton und dem Menschen den Mollton als gemäße Tonart zuzuschreiben, und er beweist durch diese Auffassung seine Abhängigkeit von gewissen romantischen Theorien über die Nachtseite des menschlichen Gemüts. Es ist bekannt, daß gerade diese weltverneinende und in Sehnsucht sich verzehrende elegische Stimmung der Ro-

mantik Goethe höchst unsympathisch, ja verhaßt war, und so bekundet er auch in dem Briefe an Schlosser sein Befremden darüber, daß dieser das Wort „Gemüt" ein düsteres nenne, „da ich es nur als das heiterste kenne, und es nur auszusprechen brauche, um an alles Frohe und Leuchtende erinnert zu werden." Wenn Goethe also gegenüber dem romantischen Temperament einen geregelten Wechsel zwischen Dur und Moll für das musikalisch Gesunde und Normale erklärt, so bekundet er auch auf diesem Gebiete seinen ausgeprägten Sinn für Gleichgewicht und Totalität.*)

Drittes Kapitel.

Meteorologie.

In ganz eigentümlicher Weise wendete Goethe die Idee der Polarität auf das Gebiet der Witterungslehre an, indem er sich die Schwankungen des Luftdrucks als Wirkungen eines Antagonismus zwischen Atmosphäre und Erde vorstellte und das Verhalten der Feuchtigkeit von der Erhöhung oder Verminderung der Anziehungskraft der Erde abhängig machte. Seine Hypothese hat von vornherein in Fachkreisen so wenig Beachtung gefunden, daß sein Name heute in wissenschaftlichen Werken über Meteorologie kaum erwähnt wird. Ein hartes Urteil, wenn man bedenkt, wie viel Zeit und sorgfältige Arbeit Goethe an die Beobachtung atmosphärischer Erscheinungen gewendet hat. Der Grund dieses Mißerfolges liegt, wie bei der Farbenlehre, in Goethes Neigung zu anthropologischer und ästhetischer Betrachtungsweise auf einem Gebiet, dem wissen-

*) Es sei hier erwähnt, daß Schopenhauer die Goethesche Ansicht von der Polarität der Klanggeschlechter noch erweitert, indem er das Wesen der Musik überhaupt in einem polarischen Wechsel zwischen Entzweiung und Versöhnung erblickt, — einem Wechsel, der sowohl in dem Gegensatz zwischen dem harmonischen und rhythmisch-melodischen Element, wie in der Modulation zum Ausdruck gelangt (Werke, ed. Reklam II, 534 ff.; I, 344). — Auf die Reflexionen der Romantiker, wie Heinse, Hoffmann, Novalis u. a. über ähnliche Themen, kann hier nur von fern hingedeutet werden.

schaftlich nur mit Hilfe physikalischer und mathematischer Methoden beizukommen ist. Vielleicht läßt sich aber auch hier dem Standpunkt des Dichters etwas abgewinnen, wenn man sich bemüht, seine Resultate als Ausfluß seines anschauenden Denkens zu beurteilen und dem Gemütselement Rechnung zu tragen.

Von jeher hatte sich Goethe gewöhnt, den Vorgängen im Luftmeer seine Aufmerksamkeit zu schenken, und schon früh dachte er darüber nach, wie auch hier das Bleibende im Wechsel zu erkennen sei. In welchem Maße die bewegte Welt der Wolken das Auge des gestaltensuchenden Künstlers auf sich zog, wird im nächsten Kapitel eingehend dargestellt werden. Aber auch das Interesse für die theoretischen Fragen der Meteorologie war zu allen Zeiten wach, und obwohl Goethe oft daran verzweifelte, sein Verlangen nach Gesetzen und Regeln auf diesem Gebiete je erfüllt zu sehen, so bezeugen doch die von Zeit zu Zeit erneuerten, unermüdeten Beobachtungen, daß er immer neue Anläufe machte, um dieses Ziel zu erreichen. Es sei erinnert an die Witterungsstudien auf der zweiten Schweizer Reise 1779, an die Aufzeichnungen im 1. und 2. Stück des italienischen Tagebuchs vom Sept. 1786, an die sorgfältigen Tagebuch-Einträge aus den Jahren 1812 und 1813, an den fast ausschließlich der Meteorologie gewidmeten Aufenthalt auf der „Saalzinne" in Jena, 1818; ferner an die systematischen Beobachtungen während der Sommeraufenthalte in den böhmischen Bädern 1818—1823*) und endlich an das Stillleben in Dornburg 1828.

Obwohl Goethe es an Eifer und gewissenhafter Arbeit zu keiner Zeit fehlen ließ, so fand er eine rechte Befriedigung an dieser Tätigkeit erst, seitdem er mit Luke Howards Wolkenterminologie bekannt wurde. Dies geschah im Dez. 1815 durch Gilberts Bearbeitung von Howards „Essay on the modifi-

*) Grüner erzählt: „Goethes Blick (bei der Fahrt von Marienbad nach Eger) war meistens nach oben gerichtet; er blieb wiederholt dabei, daß man auch dem Wolkenzuge durch häufige und genaue Beobachtung in verschiedenen Ländern, etwas abgewinnen könne" (Gespr. 4, 249). — Über die Wolkenstudien in Dornburg 1828 vgl. Briefw. mit Zelter 5, 106 ff.

cation of clouds", die in Gilberts Annalen für Physik (Bd. 51) erschien.*) Daß die Bekanntschaft mit Howards Arbeiten bei Goethe Epoche machte, bezeugen die zahlreichen kleineren und größeren Aufsätze, die sich an jenen Namen knüpfen. Gleichwohl wäre es unrichtig, die eigentliche meteorologische Hypothese mit dem Studium Howards in Verbindung zu bringen. Was Goethe aus der Arbeit des englischen Meteorologen lernte, bezog sich lediglich auf die Gestalt der Wolken; für die Erklärung atmosphärischer Vorgänge konnte ihm Howard schon deshalb nicht von Nutzen sein, weil dieser der sogenannten lunarischen Theorie anhing, wonach der Wechsel des Luftdrucks durch den Einfluß des Mondes erklärt wird. Goethe dagegen war einer der ersten, der sich bemühte, die Meteorologie von allen kosmischen Beziehungen ganz zu befreien und die letzten Ursachen der Witterung auf der Erde selbst zu suchen. Die besondere Form dieser tellurischen Hypothese wurde durch den Polaritätsbegriff bestimmt und gewann mit der zunehmenden Klarheit über dieses Grundgesetz eine immer deutlichere Gestalt.

Es ist der Mühe wert, das allmähliche Heranreifen dieser meteorologischen Theorie zu verfolgen; man lernt aus solchen genetischen Studien das langsame, aber stetige Wachstum von Goethes Überzeugungen, sowie die Einheit seiner ganzen Naturanschauung immer mehr würdigen. Was Goethe auf der Schweizer Reise 1779 besonders gern beobachtet, ist der Zustand, den er später „Wasserverneinung" nennt, die Absorption der Feuchtigkeit durch die Elastizität der Atmosphäre; er beschreibt den Vorgang in einem Briefe aus Chamonix vom 4. Nov. 1779 folgendermaßen: „Der Himmel hatte sich während unserer Mittagrast mit weissen Schäfchen überzogen, von denen ich hier eine besondere Anmerkung machen muß . . . Auch hier schien es uns wieder so, als wenn die Sonne die leisesten Ausdünstungen von den höchsten Schneegebirgen gegen sich auf-

*) Vgl. die Tagebuch-Einträge W III. 5, 195 (Dez. 1815); die brieflichen Zeugnisse W IV. 26, 226; 27, 20; 320 u. s. f. Im allgemeinen s. die Einleitungen von Kalischer (Hempel Bd. 34) und Steiner (Kürschner Bd. 34).

zöge, und diese ganz feinen Dünste von einer leichten Luft wie eine Schaumwolle durch die Atmosphäre gekämmt würden. Ich erinnere mich nie, in den höchsten Sommertagen bei uns ... etwas so Durchsichtiges, Leichtgewobenes gesehen zu haben" (16, 254).

Zu weit größerer Klarheit ist diese Anschauungsweise in den „Gedanken über die Witterung" entwickelt, die als Note a dem 1. Stück des Reisetagebuches 1786 beigefügt sind. Die im folgenden ausgehobenen Stellen zeigen, daß die später genauer präzisierte Theorie hier schon im wesentlichen vorgebildet ist: „Wenn eine ungeheure Menge kondensierte Dünste aufzulösen sind, wie es diesmal war, so geht es langsam zu, und die obere Luft, da sie zuerst ihre Elastizität wieder erlangt, fängt zuerst an, Schäfchen (leicht wie gekämmte Wolle an einander gereihte Wölkchen) zu bilden. An den hohen Gebirgen, die durch die Anziehung die Wolken halten, fangen diese an, in großen, bergähnlichen über einander getürmten Massen festzustehen, indes die Wolken der unteren Atmosphäre als graue Streifen und in langgedehnten schweren Formen unter ihnen hinziehen. Vermehrt sich nun immer die Elastizität der Luft, so zehrt sie von oben herein die um die Berge feststehenden Wolken auf, und der Wind, der vom Berge kommt, der vor wenigen Tagen Regen brachte, bringt nun gutes Wetter." Noch allgemeiner heißt es dann weiterhin: „Die Atmosphäre und die Berge ziehen wechselsweise die Dünste an; unter welchen Bestimmungen dieses geschieht, wird sich erklären lassen. Jetzt nur soviel: Wenn sich die Elastizität der Luft vermehrt, vermehrt sich ihre Anziehungskraft, und die Wolken verlassen die Berge und werden, wie mehrmals gesagt, von der Luft gehoben und verzehrt; umgekehrt ist die Wirkung umgekehrt ... Ich habe das Wort Elastizität statt des in dieser Materie auch gewöhnlichen Wortes Schwere gebraucht, und es ist auch besser" (Schriften der Goethe-Gesellsch. 2, 30 ff.).

Diese Fassung bietet bereits den Kern der Goetheschen Lehre, die Idee von der vermehrten oder verminderten Anziehungskraft der Erde; nur daß die Gebirge, die auf jener Reise im Vordergrunde der Erfahrung standen, gewisser-

maßen als pars pro toto aufzufassen sind und den Erdkörper vertreten. — In den Jahren der Blüte naturphilosophischer Spekulation dachte Goethe ohne Zweifel auch über diese Äußerung der Polarität nach und fand einfachere Formeln.*) Die naturwissenschaftlichen Vorträge, die er 1805 und 1806 gewöhnlich am Donnerstag Morgen für einige Damen der Weimarer Hofgesellschaft hielt, gaben Gelegenheit, auch meteorologische Fragen zu berühren. Folgende abgerissene Bemerkungen von Goethes eigener Hand, die vermutlich als Disposition dienten, sind hierüber erhalten: „Die Luft wird mehr oder weniger angezogen in Proportion daß sie der Erde näher oder von ihr ferner ist . . . Veränderung der Anziehungskraft der Erde, vorzügliche Ursache der Veränderung der Witterung. Luft stellt sich in einem zwiefachen Zustande dar. In einem gedrängteren, in einem loseren. Zwischen den beiden im ewigen Schweben. Ihre Kontraktion habe sie durch Druck von oben oder Anziehen von unten. Die Elastizität nimmt ab, indem wir uns höher begeben. Alles Lebende ist auf eine mittlere Elastizität der Luft angewiesen. Gewaltsamer Trieb sich ins Gleichgewicht zu setzen; woher sich wohl alle Stürme schreiben . . . .“ (W II. 11, 214 ff.). Dazu stimmt folgende Aufzeichnung der Frau von Schardt: „Das Gesetz der Schwere, ein Anziehen und Abstoßen, eine Ausdehnung und ein Insichzusammenziehen des elastischen Wesens. Die Erde zieht die Luft, diese zieht sich in sich. Diese gegenseitige Wogung erhält das Gleichgewicht“ (Gespr. 2, 22). — Etwa 10 Jahre später fällt die Redaktion der Briefe und Tagebücher zur Italienischen Reise, und man ersieht aus einem Vergleich der überarbeiteten mit der oben angezogenen ursprünglichen Fassung des Wetterberichtes, daß Goethe bemüht war, die allgemeine Formel klarer heraus-

*) Es ist nicht anzunehmen, daß Goethe von Schellings meteorologischer Theorie irgendwie beeinflußt ist, da letzterer die Veränderung der Luftschwere lediglich aus dem veränderten Zustand der Atmosphäre selbst (ohne Einwirkung der Erde) erklären möchte. Diese Variabilität soll durch das beständig schwankende Verhältnis positiver und negativer Materie in der Luft veranlaßt werden (Weltseele 1798, S. 149 ff). Schellings Anwendung des dualistischen Grundgesetzes ist also in diesem Falle ganz verschieden von der Goetheschen.

zuarbeiten und von den „hervorragenden Grundfesten“ auf „die Masse der Erde überhaupt“ zu schließen (24, 11). Die beiden polarischen Zustände der Wasserbildung und Aufzehrung sind deutlich geschieden; im übrigen wird jedoch die Theorie nicht weiter ausgebaut.

Erst nach systematischen Beobachtungen im Jahre 1818 und besonders auf der böhmischen Reise 1820 , gelangte Goethe zur Niederschrift seiner Ansichten über diesen Gegenstand. Seine Arbeiten „zur Meteorologie“ zerfallen in drei Gruppen: die erste (1820—23) umfaßt alles auf Howards Wolkenterminologie Bezügliche und berührt kaum die Theorie des Luftdrucks; die zweite besteht in der „Meteorologischen Nachschrift“ 1823, in der zunächst die Wichtigkeit einer vergleichenden Beobachtung der Barometerstände nachgewiesen, beiläufig aber auch die Hauptformel der meteorologischen Theorie aufgestellt wird. Der dritte Aufsatz „Versuch einer Witterungslehre“ 1825 bietet die ausführlichste Behandlung der ganzen Frage, die wir von Goethe besitzen. Die Grundanschauung von dem „Pulsieren, Aus- und Einatmen der tellurischen Schwerkraft“ als Ursache der Barometerveränderungen bleibt überall die gleiche; die letztgenannte Abhandlung stellt sie nur auf eine breitere Basis und sucht sie im Einzelnen genauer zu begründen. Auch die atmosphärischen Vorgänge sollen in den Kreis der oscillierenden Naturphänomene eingereiht und als lebendige Wirkungen antagonistischer Kräfte aufgefaßt werden. „In der Chromatik nämlich setze ich Licht und Finsternis einander gegenüber; diese würden zu einander in Ewigkeit keinen Bezug haben, stellte sich nicht die Materie zwischen beide: diese sei nun undurchsichtig, durchsichtig oder gar belebt, so wird Helles und Dunkles sich an ihr manifestieren und die Farbe sogleich in tausend Bedingungen an ihr entstehen. Ebenso haben wir nun Anziehungskraft und deren Erscheinung, Schwere an der einen Seite, dagegen an der anderen Erwärmungskraft und deren Erscheinen, Ausdehnung, als unabhängig gegen einander über gestellt; zwischen beide hinein setzten wir die Atmosphäre, den von eigentlich sogenannten Körperlichkeiten leeren Raum, und wir sehen, je nachdem obengenannte beide Kräfte auf die

feine Luftmaterialität wirken, das, was wir Witterung nennen, entstehen und so das Element, in dem und von dem wir leben, aufs Mannigfaltigste und zugleich Gesetzlichste bestimmt." (34, 66). Die Witterungserscheinungen erklären sich demnach aus dem Wechsel des Luftdrucks und dieser wiederum aus der vermehrten oder verminderten Anziehungskraft der Erde: „zeigt die Erde sich mächtig, vermehrt sie ihre Anziehungskraft, so überwindet sie die Atmosphäre"; diese „vermag die Feuchte zu tragen oder sie in ihre Elemente zu zersetzen." Vermindert sich die Anziehungskraft, so vermindert sich die Elastizität der Luft; „die Atmosphäre kann die Feuchtigkeit, die in ihr chemisch und mechanisch verteilt war, nicht mehr tragen; Wolken senken sich, Regen stürzen nieder und Regenströme ziehen nach dem Lande zu" (24, 12). Die „Verneinung und Bejahung" der Wasserbildung sind also die atmosphärischen Äußerungen der periodisch zu- und abnehmenden Anziehungskraft der Erde.

Was von der Atmosphäre als Einheit gegenüber der Schwerkraft der Erde gilt, trifft auch zu hinsichtlich der einzelnen Kreise oder Schichten der Atmosphäre. So erklärt sich Goethe die Kumulusform der Wolke als vermittelnd zwischen der oberen Zirrus- und unteren Stratusform. „Die mittlere Region ist die des Kumulus; in ihr wird eigentlich der Konflikt bereitet, ob die obere Luft oder die Erde den Sieg erhalten soll . . Gewinnt nun die obere Region, ihre trocknende, Wasser auflösende Gewalt, die Oberhand, so werden diese geballten Massen an ihrem oberen Saum aufgelöst, aufgezupft, sie ziehen sich flockenweise in die Höhe und erscheinen als Zirrus und verschwinden zuletzt in dem unendlichen Raum. Überwindet nun aber die untere Region, welche die dichteste Feuchtigkeit an sich zu ziehen und in fühlbaren Tropfen darzustellen geneigt ist, so senkt sich die horizontale Basis des Kumulus nieder, die Wolke dehnt sich zum Stratus . . . und stürzt endlich im Regen zu Boden" (34, 19). — Von besonderem Interesse war für Goethe das periodische Schwanken des Barometerstandes, vor allem die sogenannte „Oscillation", wonach das Barometer nachmittags und nachmitternachts am niedrigsten, um 9 Uhr

früh und 9 Uhr abends am höchsten steht. Auch diese Erscheinung führt er auf tellurische Einflüsse zurück und zwar einesteils auf die gesetzmäßige Bewegung der Erde um ihre Achse, „woraus denn Tag und Nacht erfolgt. Dieses Bewegende senkt sich in 24 Stunden zweimal und erhebt sich zweimal, wie solches aus mannigfaltigen bisherigen Beobachtungen hervorgeht." Diese Oscillation „bewirkt als anziehend und nachlassend das tägliche Steigen und Fallen des Barometers unter der Linie; dort wo die größte Erdmasse sich umrollt, muß sie am Bemerklichsten sein, gegen die Pole sich vermindern, ja null werden . . ." (34, 64). Andernteils äußert sich die Schwerkraft der Erde periodisch als „ein regelmäßiges Ausdehnen und Zusammmenziehen, das sich in 24 Stunden wiederholt . . ." — Nach Analogie des ihm so sympathischen Bildes von der Herztätigkeit, der „Systole und Diastole" stellt sich Goethe auch die Erde als ein pulsierendes Wesen vor, er redet von dem „Atmen der Erde" (Briefw. mit Schultz S. 290) und vergleicht die vermehrte und verminderte Schwerkraft mit einem „Ein- und Ausatmen vom Mittelpunkte gegen die Peripherie" (34, 64).

Endlich führt Goethe den Gegensatz und Kampf zwischen den oberen und unteren Regionen, d. h. die atmosphärischen Erscheinungen im weitesten Sinne auf seine allgemeine Anschauung von der „regellosen — sich regelnden" Natur zurück und sucht auch in dieser Hinsicht die Meteorologie der dynamischen Betrachtungsweise zu unterwerfen. Der Abschnitt „Bändigen und Entlassen der Elemente" ist diesem Gedanken gewidmet. Wie Goethe in der Morphologie ein beständiges Schwanken zwischen Normalem und Abnormen, zwischen Gesetz und Willkür beobachtet, so scheint ihm auch der Gegensatz zwischen Erde und Luft einem solchen Ausgleich auf dem Wege der S e l b s t k o r r e k t u r zuzustreben. „Die Elemente sind als kolossale Gegner zu betrachten, mit denen wir ewig zu kämpfen haben und sie nur durch die höchste Kraft des Geistes, durch Mut und List im einzelnen Fall bewältigen." „Das Höchste jedoch, was in solchen Fällen dem Gedanken gelingt, ist, gewahr zu werden, was die Natur in sich selbst als Gesetz

und Regel trägt, jenem ungezügelten, gesetzlosen Wesen zu imponieren. Wieviel ist nicht davon zu unserer Kenntnis gekommen! Hier dürfen wir nur des Nächsten gedenken. Die erhöhte Anziehungskraft der Erde, von der wir durch das Steigen des Barometers in Kenntnis gesetzt sind, ist die Gewalt, die den Zustand der Atmosphäre regelt und den Elementen ein Ziel setzt; sie widersteht der übermäßigen Wasserbildung, den gewaltsamen Luftbewegungen; ja, die Elektrizität scheint dadurch in der eigentlichsten Indifferenz gehalten zu werden" (34, 64 f.). Es wird sich zeigen, daß gerade der Gedanke der Selbstkorrektur eine Hauptstütze von Goethes morphologischen Theorien bildet.

Über die Aufnahme seiner Witterungslehre bei den Fachgenossen gab sich Goethe keinen großen Erwartungen hin und scheint seiner Theorie in dieser Hinsicht überhaupt nicht viel Gewicht beigelegt zu haben. Er begnügte sich mit dem Beifall einiger Freunde, unter denen besonders Staatsrat Schultz zu nennen ist. Von letzterem stammt das enthusiastische Urteil, daß Goethes Erklärung eine ungeheure Wahrheit enthalte, von deren Konsequenz man sich keine Vorstellung machen könne. Die Nachwelt hat anders geurteilt. Das Zeitalter der kausalmechanischen Naturerklärung hatte keine Verwendung für eine Hypothese, die nicht zu beweisen war, die überhaupt keine Erklärung für die einzelnen Probleme bot, sondern nur die bildliche Darstellung einer Idee. Man kann gerade an der Theorie der Witterungslehre den Unterschied zwischen der Goetheschen „exakten sinnlichen Phantasie" und der begriffsmäßigen Methode der exakten Forschung studieren. Die letztere kümmert sich erst in allerletzter Linie um den Zusammenhang eines Phänomens mit dem Naturganzen; sie zergliedert vielmehr den Organismus oder Mechanismus, um seine Äußerungen und Eigenschaften nach bestimmten, festgestellten Axiomen oder Begriffen zu beurteilen und in ihrer kausalen Bedingtheit zu verstehen. Ganz anders verfährt Goethe. Er hat immer das Letzte „Höchste" im Auge, die Totalität des Gegenstandes und seine Einordnung in den plan- und gesetzmäßigen Verlauf des Weltwerdens. Eine solche Beziehung läßt

sich nicht beweisen, wohl aber symbolisch ausdrücken, und symbolische Ausdrucksformen oder konkretisierte, verdichtete Ideen sind im Grunde alle Goetheschen Naturerklärungen.*) Leben ist Atmen, Atmen ein periodisches Zusammenziehen und Ausdehnen, Heben und Senken, ein Wechsel zwischen Belasten und Entladen, Fesseln und Befreien: — werden nun umgekehrt die letzteren zwiespältigen Funktionen als periodisch wiederkehrende Äußerungen einer und derselben Naturkraft aufgefaßt, so liegt der Rückschluß auf eine einheitliche Grundfunktion des Lebens nahe genug, und was vorher als regellose Willkür erschien, läßt sich jetzt unter dem Bilde des Atmens, der Systole und Diastole, als geregelter Wechsel anschauen. Bei diesem Symbol beruhigt sich der anschauende Geist; er nennt es das Urphänomen, d. h. den einfachsten, sinnlich greifbaren Typus einer bestimmten Gruppe empirischer Erscheinungen.**) — Wie anders verfährt die analysierende Forschung; sie will nicht ein Bild, sondern einen Begriff, sie will nicht vereinfachen, sondern im Gegenteil die komplexe Natur eines Problems feststellen, die einzelnen Phänomene isolieren und mit den Werkzeugen begrifflicher Analyse bearbeiten. Sie ordnet also das Phänomen nicht, wie der anschauende Dichter, in den Zusammenhang des lebendigen Naturganzen ein, sondern ordnet die einzelnen Äußerungen desselben den logischen Denkformen und Gesetzen unter, die aus einer Vorstellungsreihe abstrahiert sind. Sie löst einen Vorgang durch und für den Verstand in eine Folge kausalmechanischer Zusammenhänge auf, während der Dichter ihn durch und für das anschauende Denken als lebendiges Neben- und Ineinander fassen und greifen möchte.

---

*) Mit Recht weist Steiner darauf hin, daß Goethes Methode aus diesem Grunde mit der sog. streng wissenschaftlichen gar nicht zu vergleichen ist, und daß die meisten ablehnenden Urteile weder die Problemstellung noch die Wege und Ziele von Goethes Arbeiten genügend in Betracht ziehen (Grundlinien einer Erkenntnistheorie Goethes, S. 64 u. ö.).

**) Wertvolle Bemerkungen über Goethes Naturanschauung, seine „Welt des Auges", über das Verhältnis von Erfahrung und Idee, Denken und Schauen etc. finden sich in dem Werk von H. St. Chamberlain: J. Kant. München 1905. S. besonders S. 23; 38; 47; 122; 160; 310; 322; 532; u. ö.

Wer ein heutiges Handbuch der Meteorologie aufschlägt, erkennt den Unterschied zwischen beiden Methoden schon an der ganzen Anlage des Buches. Die Theorien über die letzte Ursache der Veränderung des Luftdrucks, die Goethe vor allem interessierte, werden hier gewöhnlich in der Einleitung als Vorstufen der wissenschaftlichen Arbeit kurz abgetan. Man fragt nicht nach der naturphilosophischen Erklärung, sondern begnügt sich mit der Feststellung eines ursächlichen Zusammenhanges zwischen Luftdruck und anderen Faktoren, wie Temperaturunterschied, Feuchtigkeitsgehalt, Windrichtung, Luftschichten u. s. w. — So bleibt die positive Fassung von Goethes Theorie unbewiesen und eine für die einzelnen Probleme unfruchtbare Hypothese; die negative Seite dagegen, die Ablehnung aller außerirdischen Einflüsse auf die Witterung, bildet die Grundlage der heutigen Forschung.

Viertes Kapitel.

Wolkenerscheinungen in Goethes Dichtung (Exkurs).*)

Wie Goethes Farbenlehre, so hat auch seine Meteorologie einen psychologisch-ästhetischen Teil; ja, die Freude des Künstlers an der sinnlichen Schönheit der Phänomene und der Drang nach Einfühlung in das Leben und Weben der Natur bilden den eigentlichen Ausgangspunkt für die Be-

*) Erst nach Fertigstellung dieses Kapitels wurde ich auf eine Abhandlung von Veit Valentin aufmerksam, die unter dem Titel: „Wolken in Vision und Wissenschaft bei Goethe“ (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum Bd. 3 (1899) S. 385 ff.) ein ähnliches Thema behandelt. Obwohl sich unsere Ausführungen gelegentlich berühren, dürfte der dem obigen Kapitel zu Grunde liegende Gesichtspunkt doch den Abdruck rechtfertigen. Valentin bietet in der Hauptsache einen Kommentar zu einigen ausgewählten Gedichten und Fauststellen, in denen Goethe Wolkenerscheinungen verwertet hat; in der vorliegenden Darstellung wird dagegen von den atmosphärischen Vorgängen selbst ausgegangen und ihr allgemeiner Niederschlag in Goethes Dichtung, sowie die auffallende Übereinstimmung von dichterischer Antizipation und exakter Beobachtung nachgewiesen.

schäftigung mit den Ursachen der Farben-, wie der Wolken- und Witterungserscheinungen. Allerdings hat Goethe die Ästhetik der letzteren nicht in geschlossener Form behandelt, sondern nur, wie sich die Gelegenheit bot, seinem Gefallen in Dichtung und Beschreibung Ausdruck gegeben. Doch läßt sich auch für dieses Gebiet eine durchgehende Einheit des Interesses nachweisen, indem gewisse typische atmosphärische Vorgänge immer wieder die Anschauung und Betrachtung des Dichters fesseln, und zwar die gleichen Vorgänge, die auch das Nachdenken des Forschers wachrufen. Es gibt kaum einen schöneren Nachweis für die organische Einheit, zu welcher dichterische Anschauung und wissenschaftliche Forschung bei Goethe verwachsen sind, als ein Vergleich der meteorologischen Theorien und Beobachtungen mit parallel laufenden dichterischen Motiven. Mit Recht konnte Goethe über den Wert der Empirie zu Eckermann bemerken: „Hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben, und alle Erforschung und Erfahrung wäre nichts gewesen als ein ganz totes und vergebliches Bemühen" (Gespr. 5, 40).*) Ein Vergleich der dichterischen Antizipation mit der Erfahrung ist um so lehrreicher, als er zugleich die intuitive Sicherheit der Beobachtung und den strengen Wirklichkeitssinn Goethes in das hellste Licht rückt und die Gewähr bietet, daß auch in den kühnsten Bildern des Dichters ein empirischer Kern verborgen liegt.

Von den zwei Hauptgründen für Goethes Interesse an den atmosphärischen Vorgängen ist der erste schon oben berührt worden: die Freude an der Plastik der Wolkenwelt und an dem unendlichen Gestaltenreichtum dieser luftigen Gebilde, die sich hoch über allem verworrenen Erdetreiben dahinbewegen und wohl das „reinste" Gefallen eines Naturfreundes hervorzurufen geeignet sind.**) Was Goethe hier erblickte, war gewissermaßen das ätherische Spiegelbild der ewigen M e t a m o r p h o s e alles Lebendigen, des stillen, aber stetigen

*) Vgl. zu dem Begriff der „Antizipation" R. M. Meyer, Euphorion 3, 103.

**) „Rein" hier im Goethe-Kantschen Sinne frei von Nebeninteressen. S. mein Buch „Wort und Bedeutung" S. 81 ff.

Wandels, den der Dichter als den Geist der Schöpfung selbst anerkennt und mit den Worten Hiobs bezeichnet: „Siehe, er gehet vor mir über, ehe ich's gewahr werde, und verwandelt sich, ehe ich's merke." Dieser stetige Wechsel hat aber Ruhepunkte des Werdens; der unerschöpfliche Reichtum der Formen läßt sich auf gewisse Typen zurückführen, und solche Typen, wie in der übrigen Natur, so auch in der Wolkenbildung zu entdecken, war für Goethe das Problem. Erst die Bekanntschaft mit der Howardschen Wolkenterminologie brachte die Lösung dieser Frage, und Goethes Freude und Genugtuung über diese Namengebung läßt sich wohl begreifen. Fortan fühlt er sich auf sicherem Boden und betreibt mit größerer Lust und Befriedigung, als vorher, seine Wolkenstudien; er beachtet die Behandlung der Wolken auf Gemälden und spendet einer der Tischbeinschen Zeichnungen wegen der vollkommenen Darstellung der verschiedenen Wolkenarten besonderes Lob. „Es ist, als wenn der Künstler die Howardsche Terminologie anthropomorphisch auszudrücken den Vorsatz gehabt, und es bedürfte nur noch weniges, so wäre die Zeichensprache vollkommen." (2, 215).

Der Versuch, in den Wolkenformen menschliche Gestalten zu erkennen, ist ein naheliegendes Analogiespiel; er entspringt jenem Assimilierungsvermögen und Einfühlungsdrang, dessen üppigste Blüten wir bei den Romantikern, wie Hoffmann, Kerner, Heine*) u. a. antreffen. So stellt auch Goethe gelegentlich gern Betrachtungen über die phantastischen Wolkenspiele an und zwar in Verbindung mit folgendem Motiv: der Liebende lauscht in Erinnerung an vergangenes Glück sehnsüchtig auf den Einklang der Natur und wird versucht, das geliebte Bild in dem wechselnden Spiel der Wolkengebilde wiederzuerkennen. So vermag in der Marienbader Elegie 1823 ein Luftgebilde den entsagungsbereiten Dichter wenigstens vorübergehend über den Schmerz um den Abschied hinwegzutäuschen:

Wie leicht und zierlich, klar und zart gewoben,
Schwebt seraphgleich aus ernster Wolken Chor,

*) Es sei nur an Heines großartige Wolkenphantasie „Die Götter Griechenlands" in den Nordseebildern erinnert.

Als glich es ihr, am blauen Äther droben
Ein schlank Gebild aus lichtem Duft empor;
So sahst du sie in frohem Tanze walten,
Die lieblichste der lieblichsten Gestalten.

Die Ähnlichkeit dieser Stelle mit der großartigen Wolkenphantasie, die den vierten Akt im zweiten Teil des Faust eröffnet, ist wiederholt bemerkt worden. Hier vereinigen sich die dichterische und wissenschaftliche Intuition, Antizipation und Erfahrung, um einen an sich einfachen atmosphärischen Vorgang durch die sichere Gestaltungskraft und durch die bedeutungsvollen Bezüge auf den tieferen Gehalt der ganzen Dichtung zu einer großartigen Phantasmagorie zu steigern.*)

Mit dieser Freude am Plastischen, Körperhaften der Wolken verbindet sich bei Goethe ein zweites Interesse, das von der Entstehung, Verdichtung und Wandlung der atmosphärischen Dünste ausgeht und diese Wolkenmorphologie metaphorisch oder symbolisch zu verwerten weiß. Wir treffen auch hier die Neigung zu polarischer Anschauung, denn der Wechsel zwischen Verdichtung und Zerstreuung, zwischen Ent- und Verkörperung ist der typische Vorgang, auf den sich die verschiedenen Stadien der Wolkenmetamorphose zurückführen lassen.

In Goethes Lyrik waltet die Morgenstimmung vor, wie etwa bei Lenau der Abend, bei Novalis die Nacht.**) Was ist aber für die Landschaft am frühen Herbstmorgen, zumal in Flußtälern und Gebirgsgegenden, charakteristischer als der feinere oder stärkere Nebel, der allmählich emporschwebt, sich zu zarten Wölkchen verdichtet und bei elastischem Zustand der

*) Mit der Faust-Stelle, die wir hier ihrer Länge wegen nicht ausheben, beschäftigt sich Valentin a. a. O. S. 397 ff. eingehend und sucht sowohl die wissenschaftliche Genauigkeit der Beobachtung wie die Symbolik des ganzen Bildes bis in alle Einzelheiten aufzuzeigen.

**) Goethe zeigt in dieser Hinsicht Verwandtschaft mit Mörike, worauf auch Ilgenstein in seiner trefflichen Studie „Mörike und Goethe“ (Berlin 1905) aufmerksam macht: „Die sich der Morgensonne erschließende Landschaft ist bei Goethe und Mörike ein Lieblingsmotiv ihrer Schilderungen“ (S. 138). Hinsichtlich Lenaus vgl. C. von Klenze „The Treatment of Nature in the Works of N. Lenau“, Chicago 1902. S. 32; 72.

Luft von der steigenden Sonne aufgezehrt wird. Wie oft beschreibt Goethe diesen Vorgang bei seinen Wetterbeobachtungen, zumal wenn er auf Reisen das Gebaren des Morgennebels mit Spannung verfolgt und daran seine Vermutungen über den kommenden Tag knüpft (vgl. z. B. das Tagebuch vom Jahre 1820; 34, 5 ff.). In der Schweizer Reise 1779, die hinsichtlich der poetischen Beschreibung von wirklich beobachteten Witterungserscheinungen wohl das Schönste bietet, was Goethe geschrieben, findet sich folgendes liebliche Bild für das Steigen des Nebels: „Leichte, einzelne Nebel stiegen aus den Felsritzen aufwärts, als wenn die Morgenluft junge Geister aufweckte, die Lust fühlten, ihre Brust der Sonne entgegenzutragen und sie an ihren Blicken zu vergülden." (16, 253). Wie Goethe nach eigenem Bekenntnis den frühen Stunden des Tages seine besten Eingebungen verdankte, so blieb er allezeit empfänglich für die Stimmungsreize der Morgenlandschaft, die sich aus dem Nebelschleier langsam abklärt. Werther erblickt ein Symptom seines inneren Absterbens darin, daß es ihm nicht mehr wie früher eine Quelle reinsten Genusses ist, zu sehen, „wie die Morgensonne über den Hügel her den Nebel durchbricht und den stillen Wiesengrund bescheint, und der sanfte Fluß zwischen seinen entblätterten Weiden zu mir herschlängelt . . ." (14, 90). Durch den zusammendrängenden Stil der Alterslyrik ungemein verdichtet erscheint der Vorgang in einer Strophe aus den „Chinesisch-deutschen Jahreszeiten":

Hoffnung breitet leichte Schleier
Nebelhaft vor unsern Blick:
Wunscherfüllung, Sonnenfeier,
Wolkenteilung bring' uns Glück.

Eine Zeichnung Tischbeins erweckt in Goethe die Vorstellung der Morgenstunde, „wo sich leichte Nebel von feuchter Stelle augenblicklich hervorhoben, um als Tau die benachbarten Hügelflächen sonnenscheu zu erquicken und zu verschwinden" (2, 214).

Der Reiz des Ahnungsvollen, den der neuerwachende Morgen für den Dichter hat, kommt besonders in der Stelle

aus „Dichtung und Wahrheit" zum Ausdruck, die sein nächtliches Verweilen auf den Stufen des Röderberges und das Erwachen beim Morgengrauen und bei den steigenden Flußnebeln schildert (23, 36). Er versetzt sich hier in dieselbe unruhvolle Stimmung des Liebenden, die auch Eduard in den Wahlverwandtschaften bei Nacht ins Freie zieht und ihn erst spät auf einer Terrassentreppe zum Schlafen gelangen läßt: „Er hing ganz seinen glücklichen Träumen nach, schlief endlich ein und erwachte nicht eher wieder, als bis die Sonne mit herrlichem Blick heraufstieg und die frühesten Nebel gewältigte" (15, 99). Faust beim Erwachen zu neuem, tatenvollem Leben, sowie Wilhelm beim Eintritt in die Wanderjahre stehen unter dem Eindruck eines solchen Morgens; Wilhelm schreibt in seinem Abschiedsbrief an Natalie: „Noch ist die Sonne nicht aufgegangen, die Nebel dampfen aus allen Gründen; aber der obere Himmel ist heiter. Wir steigen in die düstere Tiefe hinab, die sich auch bald über unserem Haupte erhellen wird" (18, 32).

Ein so einfacher und doch stimmungsreicher Vorgang konnte sich leicht zu Gleichnis und S y m b o l verdichten. In der Tat verwendet schon der junge Goethe in dem 1768 entstandenen Gedicht „Unschuld" die Erscheinung als Symbol für die Verflüchtigung des naiven Bewußtseins unter den Strahlen der Erkenntnis. Er redet die Unschuld an:

Göttin, in dem Paradiese
Lebtest Du mit uns vereint;
Noch erscheinst Du mancher Wiese
Morgens, eh' die Sonne scheint.
Nur der sanfte Dichter siehet
Dich im Nebelkleide ziehn;
Phöbus kommt, der Nebel fliehet,
Und im Nebel bist Du hin.

Auf ähnlicher Vorstellung beruht das Bild, das der nach den Zeiten naiven Jugendgefühls verlangende „Dichter" im Vorspiel zu Faust anwendet (V. 184 ff.):

So gib mir auch die Zeiten wieder,
Da ich noch selbst im Werden war,
Da sich ein Quell gedrängter Lieder
Ununterbrochen neu gebar,
Da Nebel mir die Welt verhüllten ....

Die Vorstellung der feuchten Wärme und des dämmernden Nebels ist bezeichnend für das Gefühlsleben des jungen Goethe: der Mann strebt nach Klarheit und für ihn wird der Nebel zum Symbol trüber Unwissenheit, aus der sich die reine Erkenntnis abklärt.*) Der in „dumpfer, warmer Leidenschaft" befangene Faust sehnt sich aus seinem Wissensqualm an das Herz der Natur, in das magische Dämmerlicht des Mondes: der Faust des zweiten Teils, aus verworrenem Traum erwachend, verfolgt mit Entzücken den Sieg der Morgensonne über die Kräfte der Tiefe, als ein Symbol der Erneuerung der Welt und seiner selbst:

Im Dämmerschein liegt schon die Welt erschlossen,
Der Wald ertönt von tausendstimmigem Leben,
Tal aus, Tal ein ist Nebelstreif ergossen;
Doch senkt sich Himmelsklarheit in die Tiefen,
Und Zweig und Äste, frisch erquickt, entsprossen
Dem duft'gen Abgrund, wo versenkt sie schliefen.

Auch dem wissenschaftlichen Forscher erscheinen Irrtum und Halbheit unter dem Bilde des Nebels: „Im Wissenschaftlichen wie in allem Irdischen ist die Nacht mächtger als der Tag: denn wie viel Dunst und Wolken, wie mancher Nebel und Höhrauch, ja beim heitersten Himmel die notwendige Trübe der Atmosphäre . . ., wie verkümmern sie uns den Lichtanteil, der von der Sonne gern immer gleichtätig zu uns herabkäme!" W IV. 23, 214. In diesem Nebel tappen die „Physiko-Mathematiker" umher, die des Dichters Farbenlehre andauernd widerstreben: „Freilich lasten die Schulnebel zu schwer auf den Überliefernden, von denen man nicht verlangen kann, daß sie sich entschließen sollen, von vorn anzufangen; wer weiß aber, ob das Barometer der Vernunft nicht so hoch steigen kann, um jenen dichten Dunstkreis auf einmal zu zerreißen, damit die beschmutzte Sonne sich in ihrer ewig reinen Klarheit zeige . . ." (an Boisserée 2, 581).

Großen Wert legte Goethe bei seinen Beobachtungen auf die Windrichtung, und der Ostwind, dessen aufheiternde,

*) Der Wandel in der symbolischen Auslegung der Nebelerscheinung läuft parallel mit der verschiedenen Verwendung der Worte „dumpf" und „dämmern"; vgl. mein Buch „Wort und Bedeutung" S. 157—167.

klärende Wirkung er so oft feststellte, wird ihm zum Symbol der Befreiung von Dunkel und Nebel. Dieser ganze Vorstellungskreis liegt als ausgeführtes Gleichnis einer Notiz über Tiecks Novelle „Die Verlobung" zu Grunde; Goethe wollte durch jene Anzeige seiner Freude über Tiecks Auftreten gegen die frömmelnde Richtung der neukatholischen Dunkelmänner Ausdruck geben: „Ein geprüfter, anerkannter Dichter der besten Art fühlt sich humoristisch geneigt, zum Ostwinde gesellt jene leidigen Nebel zu zerstreuen, welche die sinnig-geistigen Regionen Deutschlands zu obskurieren bei dem niedrigsten Barometerstand sich anmaßen. Gelingt es auch wohl nicht ganz, den Horizont zu reinigen, so hat er doch wenigstens das düstere Gewölk an die Berge geworfen, wo es dann abregnen, abschneien oder sich selbst verzehren mag; uns aber hat er wieder einen klaren, blauen Himmel des Menschenverstandes und reiner Sitte zu eröffnen gewußt" (29, 383).

Den vollkommensten Ausdruck findet dieses Motiv in einem Gedicht, das der Naturandacht des Dornburger Aufenthalts 1828 entsprossen ist und das Gegenstück zu dem gleichzeitigen Mondlied bildet:

Früh, wenn Tal, Gebirg und Garten
Nebelschleiern sich enthüllen,
Und dem sehnlichsten Erwarten
Blumenkelche bunt sich füllen;

Wenn der Äther, Wolken tragend,
Mit dem klaren Tage streitet,
Und ein Ostwind, sie verjagend,
Blaue Sonnenbahn bereitet;

Denkst du dann, am Blick dich weidend,
Reiner Brust der Großen, Holden,
Wird die Sonne, rötlich scheidend
Rings den Horizont vergolden.*)

*) Ilgenstein macht a. a. O. S. 136 darauf aufmerksam, daß Mörikes „Septembermorgen" eine auffallende Übereinstimmung der landschaftlichen Empfindung mit dem obigen Gedicht Goethes aufweist, was wohl eher auf innerer Verwandtschaft (vgl. oben S. 297 Anm. 2) als äußerem Einfluß beruhe. Mörikes Gedicht lautet:

Besonders gern beobachtet Goethe das Aufschweben der feinen Zirruswölkchen und ihr allmähliches Aufzehren am Sonnenlicht, wie er es in der oben zitierten Stelle aus der zweiten Schweizerreise so anziehend zu umschreiben weiß. Die duftigen Verse, in denen der Dichter den Charakter des Zirrus wiederzugeben sucht, deuten schon auf das symbolische Element hin, das sich in dem Vorgang erkennen läßt:

> Doch immer höher steigt der edle Drang!
> Erlösung ist ein himmlisch-leichter Zwang.
> Ein Aufgehäuftes, flockig löst sich's auf,
> Wie Schäflein trippelnd, leicht gekämmt zu Hauf.
> So fließt zuletzt, was unten leicht entstand,
> Dem Vater oben still in Schooß und Hand.

Man darf annehmen, daß diese Beobachtung Goethe darin bestärkte, ein durch die Tradition allerdings längst ausgebildetes Motiv in Fausts Himmelfahrt zu verwenden: die seligen Knaben und Büßerinnen schweben als „leichte Wölkchen" der oberen Welt zu und umkreisen die Himmelskönigin „den Äther schlürfend, Gnade bedürfend," (12012 ff.; vgl. 11965 ff.). Besonderes Gefallen fand Goethe an einer der Tischbeinschen Zeichnungen, auf der die Zirruswölkchen als Rosen die Göttin der Morgenröte umschwebten: „Der Gedanke, sie so vorzustellen, ist freundlich genug. Denn wie wir sonst auf heiligen Bildern um das Haupt der verklärten Mutter Gottes Kreise von Engelsköpfen sehen, die sich nach und nach in glänzenden Wölkchen auflösen, ebenso ist es hier mit den Rosen gemeint, zu welchen die rot gesäumten Wölkchen der Morgendämmerung bedeutungsvoll gestaltet sind" (2, 214).

Eine weitere Beobachtung, die Goethe mehrfach als Unterlage für dichterische Konzeptionen dient, ist die in Gebirgsgegenden und Flußtälern so häufige Erscheinung des N e b e l-

---

> Im Nebel ruhet noch die Welt,
> Noch träumen Wald und Wiesen:
> Bald siehst du, wenn der Schleier fällt,
> Den blauen Himmel unverstellt,
> Herbstkräftig die gedämpfte Welt
> In warmem Golde fließen.

meeres, das die unteren Partien der Landschaft vollständig einhüllt, aber nur bis zu einer gewissen Höhe reicht, so daß die oberen Partien frei bleiben. Goethe beschreibt diese Erscheinung ausführlich in der Schweizerreise 1779, auf der er sie beim Übersteigen des Col de Balme von Chamouny nach Martigny in allen Phasen beobachten konnte (vgl. 16, 259 f.). Aber auch für den im Tale stehenden hat dieses Phänomen einen eigenen Reiz, indem das Auf- und Abwogen der Nebelmasse, die hier und da vom Blau des Himmels oder von einem Sonnenstrahl durchbrochen wird, leicht die Vorstellung erweckt, als ob, mit den Worten Goethes, „die Geister der Luft sich zu streiten schienen." Diese Erscheinung lieferte Goethe, wie er selbst ausdrücklich bezeugt,*) die physikalische Grundlage zu dem Gedicht „Zueignung". Es ist kaum möglich, einzelne Strophen aus diesem Gedicht zur Erläuterung herauszuheben: es läßt sich nur als ein Ganzes würdigen, in welchem die physikalische Anschauung und die ästhetisch-sittliche Betrachtung, Symbol und Lehre, sich gegenseitig tragen, heben und fest in einander verschlingen. Es ist bewunderungswürdig, wie exakt Goethes Phantasie hier auch im einzelnen arbeitet, und wie vollkommen z. B. das Zerstieben der Dunstmasse in flatternde Schleier und einzelne Wolkenstreifen mit den physikalischen Tatsachen übereinstimmt, die Goethe selbst später im Dienste wissenschaftlicher Forschung festzustellen suchte. Der Unterschied zwischen der Art, wie Goethe atmosphärische Erscheinungen vor und nach der wissenschaftlichen Systematisierung dichterisch verwertet, besteht darin, wie auch Valentin a. a. O. S. 397 hervorhebt, daß Goethe später weniger typische, als singulare Fälle zu Grunde legt; das Bild gewinnt dadurch an Reichtum und Feinheit der Einzelzüge, aber es verliert an unmittelbarer Faßlichkeit und Plastik. Ein Vergleich der einfachen atmosphärischen Vorgänge in der „Zueignung" mit den verwickelten Phänomenen im 4. Akt des Faust zeigt diesen Unterschied deutlich.

Das Motiv der auf Wolken getragenen himmlischen Erscheinung, die in der „Zueignung" dem Dichter als Göttin der

*) „Wie der Nebel fiel, dachte ich an den Anfang meines Gedichtes. Die Idee dazu habe ich hier (Jena) im Tale gefunden" (W IV. 7, 139).

Wahrheit den Zauberschleier der Kunst reicht, gehört zu den beliebtesten in Goethes Dichtung, obwohl in vielfach modifizierter Form. Es sei hier an die Apotheose Klärchens und an die Hans Sachsische Muse erinnert. Die „blauen Tagelöcher", wie Goethe die Öffnungen im Nebelmeer nennt (16, 458), gehen offenbar auf dieselbe Erscheinung, die im Liede „Ergo bibamus" benutzt ist und dem kräftigen Zechergesang einen so festlichen, aufs Höhere deutenden Abschluß verleiht:*)

Es glänzen die Wolken, es teilt sich der Flor,
Da scheint uns ein Bildchen, ein göttliches vor;
Wir klingen und singen: Bibamus.

Besonders wirkungsvoll ist das Verfahren in den Gedichten „Euphrosyne" und „Ilmenau", in denen sich eine Vision aus dem schwankenden Nebel löst und nachdem sie ihre irdische Mission erfüllt hat, wieder in das Element der Wolke zerrinnt.**)

In wieder anderer Weise folgt die „Novelle" dem normalen Verlauf eines Herbsttages, indem sich die Begebenheit aus dem frühen Morgennebel allmählich abklärt, bei Sonnenhöhe ihren natürlichen Gipfel ersteigt und in den Frieden des Sonnenuntergangs langsam verklingt.***) Endlich ist hier des Übergangs vom klassischen zum romantischen Teil der Phantas-

*) Eine Würdigung der letzten Strophe in ihrer ursprünglichen Bedeutung ist erst möglich, seitdem R. Steig festgestellt hat, daß mit dem „heutigen Tag" der Geburtstag der Königin Luise (10. März) gemeint ist, so daß also jene Wolkenerscheinung eine Apotheose der Königin darstellt (G.-Jahrb. 16, 186).

**) Auch Valentin weist a. a. O. S. 387 f. darauf hin, daß Goethe die Vorstellung der atmosphärischen Verdichtung benutzt, um den Übergang aus dem „objektiven Nichts" zum „objektiven Etwas" zu ermöglichen, und daß dieses Mittel gerade zur Einführung von Visionen außerordentlich realistisch wirke.

***) Wie innig sich in der Novelle die äußere und innere Stimmung in einander verweben, hat Seuffert sehr schön aufgezeigt, vgl. G.-J. 19, 147.

Es sei hier anhangsweise darauf hingewiesen, daß Goethes Verfahren in der Novelle. in Euphrosyne u. a. sehr an die Art erinnert, wie sich bei Richard Wagner oft ein musikalisches Motiv aus nebelhaften Umrissen, meist aus der Tiefe aufsteigend entwickelt (z. B. Rheingold-Vorspiel, Götterdämmerung 2. Akt u. ö.). Das vollendetste Beispiel dieser Konzeptionsform bietet das Vorspiel zu Lohengrin; wie Wagner selbst in seinem

magorie im zweiten Teil des Faust zu gedenken; die hier angewendete Vermittlung durch fallende und steigende Nebel (V. 9110, 9122 etc.) ist schon in bühnentechnischer Hinsicht interessant, insofern als sie auf die später von Wagner wiederholt angewendete Technik szenischer Verwandlung hinweist. Bei Goethe spielen hier allerdings symbolische Bezüge mit, indem die Dunst- und Nebelwelt des Mittelalters und der nordischen Sagenwelt (F. 6; 6924; an Schiller W. IV. 12, 167) im bewußten Gegensatz zu dem klaren Himmel der Antike gedacht wird. Für den Dichter selbst blieb die italienische Reise zeitlebens eine Epoche klarer Anschauung in nebelfreier Atmosphäre, eine Erlösung aus dem „Cimmerien" des Nordens. Über den römischen Elegien wölbt sich der heiterste Himmel, und für dieses Genießen „arkadisch freien Glückes" findet der Dichter in der siebenten Elegie ergreifende Töne.

Die durchgehende naturphilosophisch-ethische Einheit in Goethes Schaffen offenbart sich erst bei der Untersuchung der Einzelheiten in ihrer ganzen Bedeutung für das Problem der „exakt-sinnlichen Phantasie" (34, 129), indem sie lehrt, daß Wahrheit und Treue in der Beobachtung der empirischen Welt immer die Hauptforderung für den wahrhaft großen Dichter bleiben. Eine Prüfung der Erfahrungsgrundlagen von Goethes Lyrik und ein Vergleich mit andern Dichtern würde bemerkenswerte Ergebnisse liefern. Gegen die Lyrik des 18. Jahrhunderts gehalten, springt die Exaktheit von Goethes Naturbetrachtung sofort ins Auge. Was das 19. Jahrhundert betrifft, so hat die fortschreitende Untersuchung über die Zunahme des Naturgefühls und über das Verhalten der einzelnen Dichter gegenüber bestimmten Äußerungen der Natur allerdings bewiesen, daß sich der Wirklichkeitssinn im allgemeinen außerordentlich gesteigert hat, ja, daß einzelne Dichter eine ans Neurologische streifende Entwicklung spezifischer

---

Programm erläutert, wollte er darin die „wunderwirkende Darniederkunft des Grales im Geleit der Engelschar" darstellen; „der klarste, blaue Himmelsäther" ist das Element, das sich zu der himmlischen Erscheinung verdichtet und in dessen Licht sie wieder verschwindet (Ges. Schriften 5, 179 ff.).

Sinne aufweisen.*) Es ist daher richtig, daß Goethe hinter einzelnen Lyrikern, die sich gewissermaßen als Spezialisten auf bestimmten Gebieten der Naturdichtung ausgebildet haben, weit zurücksteht. Dies beeinträchtigt jedoch nicht seinen unbestreitbaren Vorrang hinsichtlich der Universalität seiner Erfahrung und seines unvergleichlichen Blickes für das Typische, Gesunde, für die einfachen Grundverhältnisse und elementaren Vorgänge des Naturgeschehens.**)

In dieser Vereinigung der exakten Einzelbeobachtung mit der Fähigkeit, das Normale, eminent Charakteristische aus der Masse der Einzelfälle auszuscheiden, liegt die Eigenart der Goetheschen Naturlyrik. Was aber im besonderen die dichterische Behandlung von Wolkenphänomenen anlangt, so sei aus der großen Anzahl von Gedichten dieser Art Shelleys Naturhymnus „The Cloud" zu einem kurzen Vergleich herangezogen. Die großartige Konzeption und die Sicherheit und Lebendigkeit der Einfühlung, die in der vollkommen durchgeführten Personifikation zu Tage tritt, machen dies Gedicht in seiner Art unerreichbar. Aber der Unterschied zwischen der Naturphantasie Goethes und Shelleys ist nicht zu verkennen. Bei Goethe entsprießt das Derbste und Zarteste demselben Stamme. Er wurzelt fest im Erdendasein, das er nie verleugnet; er strebt aufwärts und verweilt von Zeit zu Zeit in den höchsten Regionen ätherischer Stille. Aber auch was er in der Höhe erschaut, ist ihm nur bedeutungsvoll als Abglanz irdischen Tuns und Leidens. — Shelley ist durchaus transzendent veranlagt; seine Wolke, gleich seiner Phantasie, treibt hoch über der Erde dahin und wird zum kosmischen Phänomen; sie lebt und leidet für sich, nicht für den Menschen. Shelleys Pantheismus spricht zur Phantasie und begeistert durch die Kühnheit der Erfindung und die Intensität der Be-

*) Vgl. die anregenden Ausführungen Lamprechts (Deutsche Geschichte, Ergänzungsband 1, S. 207 ff.).

**) Mit Recht bezeichnet von Klenze in der oben erwähnten Abhandlung über Lenau (S. 80) „serenity, health and strength" als die Grundtöne der Naturbetrachtung bei Goethe und Wordsworth, gegenüber der empfindsamen, krankhaften Stimmung bei Byron, Lenau u. a.

seelung; Goethes Naturfrömmigkeit erhebt und erwärmt das Gemüt durch den Reichtum der menschlichen Beziehungen und die Tiefe der symbolischen Anschauung.

Fünftes Kapitel.

Morphologie.

Goethes Anwendung des dualistischen Grundgesetzes auf die Erscheinungen des Lebens läßt sich nicht wohl verstehen ohne eine kurze Erörterung seiner organischen Naturanschauung. Das wesentliche Merkmal des Organismus besteht in der Wechselwirkung und gegenseitigen Bedingtheit der Teile behufs Erhaltung eines zweckmäßig gegliederten Ganzen.*) Die Entstehung der Organismen ist nicht anders zu denken, als daß sich aus einem ursprünglichen organischen Chaos infolge der differenzierten Lebensbedingungen mannigfaltige Gebilde absonderten und daß aus der unzähligen Menge von möglichen Lebewesen nur eine beschränkte Anzahl infolge besonderer Anpassungsfähigkeit der Organe sich dauernd zu erhalten vermochte. Ist diese Hypothese richtig, so muß sich umgekehrt aus der jetzigen empirischen Mannigfaltigkeit der Bildungen auch auf eine ursprüngliche Gleichförmigkeit in Bau und Anlage zurückschließen lassen, denn das Leben ist überall auf der Erde im wesentlichen durch dieselben chemischen und physikalischen Faktoren bedingt. Die lebendige Kraft, die durch die Gesamtheit der Bedingungen gebunden wird und eine bestimmte Form ausprägt, nennt Goethe das Bildungsprinzip oder die Idee des Organismus. Ein solches Formprinzip existiert natürlich nicht in der greifbaren Wirklichkeit, sondern wird nur durch Abstraktion und Vergleichung aus der empirischen Mannigfaltigkeit der Lebewesen erschlossen.

In der anschauenden Erkenntnis dieser Urform oder wenigstens der Hauptbildungstypen erblickte Goethe das ideale Ziel seiner wissenschaftlichen Arbeit und er suchte dies Ziel zu erreichen, indem er die Bildung und Umbildung der tierischen

*) Vgl. Lotze, Mikrokosmos II, 62 ff.

und pflanzlichen Organe innerhalb der Gattung wie am einzelnen Individuum genau verfolgte. Aus diesen morphologischen Untersuchungen gewann er die Gewissheit, daß sich einerseits die individuellen Verschiedenheiten im Bau der Tiere innerhalb der Gattungen aus dem Variabilitätsvermögen eines konstanten Gestalttypus ableiten ließen, und daß anderseits der gegliederte Einzelorganismus durch progressive Aus- und Umbildung eines Grundorgans entstehe.

Je mehr sich Goethe mit diesen beiden Hauptproblemen des Wachstums und der Entstehung der Lebewesen beschäftigte, desto mehr befestigte sich in ihm die Überzeugung, daß auch die organischen Vorgänge dem Gesetz des Kräfteantagonismus unterworfen seien. In der Tat fand er in der simultanen Gestalt dieses Gesetzes, in dem periodischen Wechsel bestimmter Tendenzen die Erklärung für das Schwanken zwischen Typus und Individuum, sowie für das Wachstum der einzelnen Organismen. Solche Tendenzen waren hinsichtlich des ersteren Problems der Wechsel zwischen Beharrung (Urbild) und Veränderung (Einzelwesen), sowie die Idee der Kompensation; für das letztere Problem der Wechsel zwischen Zusammenziehung und Ausdehnung, Vertikal- und Spiraltendenz u. a.

1. Typus und Einzelwesen.

Die Bemerkungen über das Schwanken zwischen Typus und Varietät, über das „Hin- und Herwiegen" der Natur, ziehen sich durch alle naturwissenschaftlichen Schriften. Eine allgemeine Formulierung bildet Spr. 982: „Das Lebendige hat die Gabe, sich nach den vielfältigsten Bedingungen äußerer Einflüsse zu bequemen, und doch eine gewisse errungene, entschiedene Selbstständigkeit nicht aufzugeben." Die Wissenschaft der Morphologie hat also auf zwei Fragen zu antworten: „Was wirkt ein allgemeines Element (Wasser, Luft etc.) unter seinen verschiedenen Bestimmungen auf die allgemeine Gestalt (Typus)? Was wirkt die determinierte und determinierende Gestalt diesen Elementen entgegen?" (W II. 7, 222). Die Lösung dieser Fragen bringt Ordnung in das scheinbar regellose Wirrwarr der Pflanzenwelt, das als ein Hin- und Herschwanken

zwischen dem Festhalten des Spezifischen und dem schrankenlosen Variationstrieb aufzufassen ist. „Das Wechselhafte der Pflanzengestalten", erzählt Goethe in der Geschichte des botanischen Studiums, „erweckte bei mir immer mehr die Vorstellung: die uns umgebenden Pflanzenformen seien nicht ursprünglich determiniert und festgestellt, ihnen sei vielmehr bei einer eigensinnigen, generischen und spezifischen Hartnäckigkeit eine glückliche Mobilität und Biegsamkeit verliehen, um in so viele Bedingungen, die über dem Erdkreis auf sie einwirken, sich zu fügen und darnach bilden und umbilden zu können" (33, 71).

Der gleiche Wechsel zwischen Gattung und Individuum, S t a r r h e i t und B e w e g l i c h k e i t läßt sich in der Tierwelt verfolgen: „Denn eben dadurch wird die Harmonie des organischen Ganzen möglich, daß es aus identischen Teilen besteht, die sich in sehr zarten Abweichungen modifizieren. In ihrem Innersten verwandt, scheinen sie sich in Gestalt, Bestimmung und Wirkung aufs weiteste zu entfernen, ja sich einander entgegenzusetzen, und so wird es der Natur möglich, die verschiedensten und doch nahe verwandten Systeme durch Modifikation ähnlicher Organe zu erschaffen und in einander zu verschlingen. — Die Metamorphose jedoch wirkt bei vollkommneren Tieren auf zweierlei Art: erstlich, daß identische Teile nach einem gewissen Schema durch die bildende Kraft auf die beständigste Weise verschieden umgeformt werden, wodurch der Typus im allgemeinen möglich wird; zweitens, daß die in dem Typus benannten einzelnen Teile durch alle Tiergeschlechter und -Arten immerfort verändert werden, ohne daß sie doch jemals ihren Charakter verlieren können. — Wir wiederholen also, daß die Beschränktheit, Bestimmtheit und Allgemeinheit der durch die Fortpflanzung schon entschiedenen simultanen Metamorphose den Typus möglich macht, daß aber aus der Versatilität dieses Typus . . . die vielen Geschlechter und Arten der vollkommneren Tiere, die wir kennen, durchgängig abzuleiten sind" (33, 271 f.).

Wie Goethe diese Anschauungen auf einzelne Geschlechter und Familien anwendet, möge folgendes Beispiel erläutern: „Überdenk' ich das Nagergeschlecht . . . so erkenn' ich, daß es

zwar generisch von innen determiniert und festgehalten sei, nach außen aber zügellos sich ergehend, durch Um- und Umgestaltung sich spezifizierend, auf das Allervielfachste verändert werde . . . Im ganzen hat das Nagergeschlecht eine wohl proportionierte erste Anlage; das Maß, in welchem es sich bewegt, ist nicht allzu groß; die ganze Organisation ist Eindrücken aller Art geöffnet und zu einer nach allen Seiten hin richtungsfähigen Versatilität vorbereitet und geeignet. Wir möchten dieses unstäte Schwanken von einer mangelhaften, relativ schwächlichen, wenn auch sonst in sich kräftigen Zahnung ableiten, wodurch dieses Geschlecht sich einer gewissen Willkür der Bildung bis zur Unform hinzugeben in Lockerheit gelassen ist, wenn dagegen bei Raubtieren, die mit sechs Schneidezähnen abgeschlossen und einem Eckzahn begünstigt sind, alle Monstrosität unmöglich wird" (33, 304).

Das morphologische Grundgesetz von der Versatilität des Typus reguliert endlich auch das Verhältnis zwischen der hypothetischen Urform und den Gattungstypen, obwohl hier die Variation im ausgebildeten Exemplar so weit gegangen ist, daß Pflanze und Mensch kaum noch Analogien aufweisen: „Wenn man Pflanzen und Tiere in ihrem unvollkommensten Zustande betrachtet, so sind sie kaum zu unterscheiden. Ein Lebenspunkt, starr, beweglich oder halbbeweglich, ist das, was unserem Sinne kaum bemerkbar ist. Ob diese ersten Anfänge, nach beiden Seiten determinabel, durch Licht zur Pflanze, durch Finsternis zum Tier hinüberzuführen sind, getrauen wir uns nicht zu entscheiden, ob es gleich hierüber an Bemerkungen und Analogie nicht fehlt. So viel aber können wir sagen, daß die aus einer kaum zu sondernden Verwandtschaft als Pflanzen und Tiere nach und nach hervortretenden Geschöpfe nach zwei entgegengesetzten Seiten sich vervollkommnen, so daß die Pflanze sich zuletzt im Baum dauernd und starr, das Tier im Menschen zur höchsten Beweglichkeit und Freiheit sich verherrlicht" (33, 9).

Dieser gesetzmäßige Wechsel zwischen T y p u s und V a r i a t i o n erweitert sich nun bei Goethe vermittelst einer naheliegenden Analogie zu einem Wechsel zwischen G e s e t z

und Willkür, Regel und Abweichung, dem Normalen und Abnormen. Wir treffen hier auf eine Lieblingsvorstellung Goethes, die in ihrer Anwendung auf das sittliche Gebiet als Symbol höherer Beziehungen eine besondere Bedeutung gewinnt. So nimmt das Gedicht „Metamorphose der Tiere", in welchem „die geordnete Bildung, welche zum Wechsel sich neigt," das Hauptthema ist, eine Wendung ins Ethische:

> Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
> Und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher Ordnung,
> Vorzug und Mangel erfreue Dich hoch; die heilige Muse
> Bringt harmonisch ihn Dir, mit sanftem Zwange belehrend.
> Keinen höhern Begriff erringt der sittliche Denker,
> Keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler, der Herrscher
> Der verdient es zu sein, erfreut nur durch ihn sich der Krone.

Vom Standpunkt der nüchternen Wissenschaft ist die Gleichung Typus: Varietät = Gesetz: Willkür, allerdings nur eine anthropomorphische Wendung oder Analogievorstellung. Für Goethe liegt in einer solchen Parallele eine Gewähr der Einheit des Naturwirkens, ja des Göttlichen, das sich in den einfachsten wie verwickeltsten Prozessen offenbart. Es ist für ihn, den Naturfrommen, ein Gottesdienst, die Natur unter solchen Symbolen zu verehren. Er vergleicht z. B. zwei Arten der Lepaden, einer Muschel, und findet, daß gewisse Hauptpunkte des „Werdens und Wirkens" der einen sich auch bei der andern, obwohl in gänzlich veränderter Form, nachweisen lassen, so daß „selbst die gewissermaßen aufgelöste Regel doch im ganzen keine Verwirrung zur Folge hat . . . Da ich nach meiner Art zu forschen, zu wissen und zu genießen mich nur an Symbole halten darf, so gehören diese Geschöpfe zu den Heiligtümern, welche fetischartig*) immer vor mir stehen und durch ihr seltsames Gebilde die nach dem Regellosen strebende, sich selbst immer regelnde,**) und so im Kleinsten wie im Größten

*) Der Ausdruck ist bezeichnend für den nach Symbolen verlangenden Geist des Dichters; „Fetisch" steht hier für das abstrakte: eminenter Fall, Gleichnis. Ebenso 33, 71.

**) Anderswo heißt sie die „strebende und sich selbst wieder retardierende Natur" (W IV. 13, 33), wobei also an den periodischen Wechsel zwischen Beschleunigung und Verzögerung gedacht ist.

durchaus gott- und menschenähnliche Natur sinnlich vergegenwärtigen" (33, 289).

Indem Goethe die sogen. Unregelmäßigkeit der Bildung als ein Hin- und Herschwanken zwischen gebundenem und freiem Wachstum auffaßte, mußte er notwendig darauf geführt werden, zwischen dem Normalen und Abnormen überhaupt keine so scharfe Linie zu ziehen, wie das in der Vulgärsprache zu geschehen pflegt. So lehnt er es schon in den Vorträgen 1796 ab, von Kanon und Muster zu reden und macht es sich vielmehr zur Pflicht, dem Gegenstande „mit einer einfachen, aber weitumfassenden, mit einer gesetzmäßigfreien, lebhaften aber regulierten Vorstellungsart zu nahen" (33, 264). „Ich wünschte," heißt es an anderer Stelle, „man durchdränge sich recht von der Wahrheit, daß man keineswegs zur vollständigen Anschauung gelangen kann, wenn man nicht Normales und Abnormes immer zugleich gegen einander schwankend und wirkend betrachtet" (33, 103). Was Goethe schon aus Spinoza gelernt hatte, daß die Natur keine Fehler mache und überall gesetzmäßig sei,*) sah er jetzt in dem Wirken der Metamorphose bestätigt, und so sind ihm Mißbildungen lediglich „ein unsicheres Vor- und Rückschreiten der Natur" (33, 102).

Ausführlich spricht sich Goethe über diese Frage an folgender Stelle aus: „Im Pflanzenreiche nennt man zwar das Normale in seiner Vollständigkeit mit Recht ein Gesundes, ein physiologisch Reines; aber das Abnorme ist nicht gleich als krank oder pathologisch zu betrachten. Nur allenfalls das Monstrose könnte man auf diese Seite zählen. Daher ist es in vielen Fällen nicht wohl getan, daß man von Fehlern spricht, so wie auch das Wort Mangel andeutet, es gehe hier etwas ab; denn es kann ja auch ein Zuviel vorhanden sein, oder eine Ausbildung ohne oder gegen das Gleichgewicht. Auch die Worte Mißentwicklung, Mißbildung, Verkrüpplung, Verkümmerung sollte man mit Vorsicht brauchen, weil in diesem Reiche die Natur, zwar mit höchster Freiheit wirkend, sich doch von ihren Grundgesetzen nicht entfernen kann. — Die Natur bildet

*) Spinozas Ethik, 3. Teil, Vorrede; vgl. ferner oben S. 88.

normal, wenn sie unzähligen Einzelheiten die Regel gibt, sie bestimmt und bedingt; abnorm aber sind die Erscheinungen, wenn die Einzelheiten obsiegen und auf eine willkürliche, ja zufällig scheinende Weise sich hervortun. Weil aber beides nah zusammen verwandt und sowohl das Geregelte als Regellose von einem Geist belebt ist, so entsteht ein Schwanken zwischen Normalem und Abnormen, weil immer Bildung und Umbildung wechselt, so daß das Abnorme normal und das Normale abnorm zu werden scheint" (33, 102; s. auch die ganz analogen Ausführungen 33, 164).*)

Im engsten Zusammenhang mit der Vorstellung von der „regellosen, sich selbst regelnden Natur" steht das wichtige Gesetz der Kompensation der Organe. Es beruht auf einem Ausgleich zwischen Wirkung und Gegenwirkung und auf dem polaren Verhältnis zweier Tendenzen. Die Natur erlaubt sich die größte Freiheit in dem Oscillieren zwischen Grundtypus und Variation, aber nur innerhalb eines beschränkten Bildungskreises und ohne die vorhandene Gesamtsumme des Vermögens zu überschreiten. Ihre Bewegungsfreiheit erreicht die Natur also nur dadurch, daß sie sich streng innerhalb dieser Schranken hält und einem Überfluß an einer Stelle durch einen Mangel an anderer die Wage hält. So bleibt das Gleichgewicht des Ganzen bewahrt, indem die einzelnen Faktoren sich polarisch ergänzen. Goethe stellt sich die Natur von dieser Seite gern unter dem Bilde einer weisen Haushälterin vor, die sich „einen Etat, ein Budget vorgeschrieben, in dessen einzelnen Kapiteln sie sich die vollkommenste Willkür vorbehält, in der Hauptsumme jedoch sich völlig treu bleibt, indem, wenn an der einen Seite zu viel ausgegeben worden, sie es der andern abzieht und auf die entschiedenste Weise sich ins Gleiche stellt" (34, 168). Das gleiche Bild wird schon in

*) Goethe vertritt hier ganz die heutige Anschauung der Physiologie, wonach einer Funktion beträchtlicher Spielraum gewährt wird, ohne daß sie pathologisch zu werden braucht. W. Stern sucht diese Auffassung auch für die Psychologie nutzbar zu machen und schlägt die Ausdrücke typisch: atypisch, an Stelle der irreführenden normal: abnorm, vor. (Über Psychologie der individuellen Differenzen S. 18 ff.).

dem Entwurf einer Einleitung in die vergleichende Anatomie (1795) benutzt, um das Gesetz zu veranschaulichen, „daß keinem Teil etwas zugelegt werden könne, ohne daß einem anderen dagegen etwas abgezogen werde und umgekehrt . . . Der Bildungstrieb ist in einem zwar beschränkten, aber doch wohl eingerichteten Reiche zum Beherrscher gesetzt. Die Rubriken seines Etats, in welche sein Aufwand zu verteilen ist, sind ihm vorgeschrieben; was er auf jedes wenden will, steht ihm bis auf einen gewissen Grad frei" (33, 195).

Mit besonderer Liebe verfolgt Goethe das Wirken des Kompensationsgesetzes, das auch in seiner Ethik und Kunstlehre eine so wichtige Rolle spielt (s. Teil IV, Kap. 7) und beobachtet es im Kleinsten wie im Größten. Er erklärt sich die abnorme Zahnbildung an einem Hasenschädel aus „diesem alten mir so unendlich werten Gesetz der organischen Natur" (W IV. 13, 79), wie anderseits die Freiheit und Würde des menschlichen Organismus. „Hier hat in der regelmäßigsten Organisation alles bestimmte Form, Stelle, Zahl, und was auch die mannigfaltige Tätigkeit des Lebens für Abweichungen hervorbringen mag, wird das Ganze sich immer wieder in sein Gleichgewicht stellen" (33, 270). Die sogenannten Vorzüge und Schwächen der Individuen sind nur Wirkungen dieses Gesetzes, denn da die Natur nur einen bestimmten Etat hat, muß sie „eine starke Ausgabe durch eine Ersparnis wieder kompensieren." Daher scheinen die starken Ausgaben an gewissen Teilen der Organisation gewisse Schwächen an anderen nach sich zu ziehen. „Und auf dieser Lässigkeit, dieser Balancierung beruht alle Verschiedenheit der Bildung" (Gespr. 2, 119).

> Siehst Du also dem einen Geschöpf besonderen Vorzug
> Irgend gegönnt, so frage nur gleich: wo leidet es etwa
> Mangel anderswo? und suche mit forschendem Geiste!
> Finden wirst Du sogleich zu aller Bildung den Schlüssel.
> (Metamorphose der Tiere 33, 273).

Die heutige Biologie macht von der Idee des organischen Gleichgewichts häufig Anwendung; aber während Goethe vorwiegend an Bau und Gliederung denkt, handelt es sich in der jetzigen Forschung um die Lebensenergie des ganzen

Organismus, um sein Vermögen der Anpassung, Selbstregulierung u. s. w. Ferner ist die Untersuchung der Bedingungen des Gleichgewichts vorwiegend chemisch-physiologischer Art, so daß das Prinzip der Kompensation im Grunde zusammenfällt mit dem allgemeinen Naturgesetz der Konstanz der Energie.*)

2. Umbildung des Organismus.

Wir gehen zum zweiten Problem der Morphologie über, zu den Wachstumsgesetzen des einzelnen Lebewesens und treffen hier auf eine der wichtigsten Formen des dualistischen Grundgesetzes, den Wechsel zwischen Kontraktion und Expansion. Diese Form der Polarität benutzte Goethe zur Erklärung der Pflanzenmetamorphose. Es ist bekannt, daß er sich die Metamorphose als eine aufsteigende Verwandlung des Blattes, d. h. des Grundorgans vorstellt, und daß er diese Verwandlung auf vier typische Vorgänge zurückführt: 1. Ausdehnung und Zusammenziehung; 2. Zusammendrängung; 3. Zentralstellung, d. h. Versammlung verschiedener Organe um ein Zentrum; 4. Anastomose (Verwachsung). Von diesen Faktoren entspringen der erste und vierte der polarischen Grundtendenz und bestimmen den ganzen Prozeß, während der zweite und dritte nur in bestimmten Phasen, wie bei der Kelchbildung (2) und bei den Staubwerkzeugen (3) zu beobachten sind. Der grundlegende Vorgang aber ist die periodische Ausdehnung und Zusammenziehung, welche in dem stufenweisen Aufsteigen des Grundorgans in sechs Stadien zu Tage tritt. „Dasselbe Organ, welches am Stengel als Blatt sich ausgedehnt und eine höchst mannigfaltige Gestalt angenommen hat, zieht sich nun im Kelche zusammen, dehnt sich im Blumenblatte wieder aus, zieht sich in den Geschlechtswerkzeugen zusammen, um sich als Frucht zum letzten Mal auszudehnen“ (Metam. d. Pfl. § 115). So entsprechen drei Wellenberge oder Ausdehnungen

*) Vgl. von älteren Werken: Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte 1870, S. 216 ff.; H. Spencer, Principles of Biology § 263 f. Von neueren: Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, S. 315 ff. Die Gleichgewichtstheorien Ostwalds haben freilich mit denen der älteren Naturphilosophie wenig mehr gemeinsam als den Namen.

(Laubblatt, Korollenblatt, Fruchtblatt) drei Wellentälern oder Zusammenziehungen (Samenblatt, Kelchblatt, Staubblatt).*)

Die Anastomose, d. h. die Vereinigung mehrerer, dem Ursprung nach verschiedener Gefäße oder Verästelungen, benutzt Goethe zur Erklärung der Fortpflanzung. Er sieht die Verbindung der beiden Geschlechter als Anastomose an und sucht so die Fortpflanzung als simultane Form des im Wachstum sukzessiv wirkenden Entfaltungsprozesses darzustellen. Während das Wachstum auf einer Folge periodischer Entwicklungen beruht, kommt die Fortpflanzung durch Nebeneinanderstellung und Aufeinanderwirkung der beiden Geschlechter zu stande (Metamorph. d. Pfl. § 113). Denn diese repräsentieren nur die geteilt wirkende Kraft, ihresgleichen hervorzubringen (W II. 6, 361).

Goethes Auffassung der Fortpflanzung als „geistiger Anastomose" (33, 35) klingt einigermaßen an die naturphilosophische Mystik der Romantiker an, und wird deshalb oft zitiert als ein Beispiel seiner allegorisch-symbolischen Naturauslegung. Gleichwohl ist Goethe sogar hier weit entfernt von der Spekulation der Novalis, Oken u. a., denn von einer metaphysischen Färbung seiner Lehre ist nirgends eine Spur zu finden. Das Wort „geistig" steht hier nur im bildlichen Sinne und besagt, daß es sich um eine Anastomose auf höherer Stufe handelt; es weist somit auf das in der ganzen Metamorphose wirksame Prinzip der Steigerung hin, dem Goethe neben der Polarität eine so hohe Bedeutung beilegte. Es ist ferner richtig, daß auch die Auffassung des Wachstums als eines Wechsels zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung nur

*) Vgl. im allgemeinen A. Bliedner, Goethe und die Urpflanze. Frankfurt a. M. 1901. Diese kleine Schrift nimmt unter den neueren Beiträgen zu der Frage, in welchem Verhältnis Goethe zu der heutigen Botanik und Entwicklungslehre stehe, eine hervorragende Stelle ein durch ihre strenge Sachlichkeit und klare Beweisführung. Die oberflächliche und willkürliche Art, mit der z. B. Häckel sich Goethes Metamorphosenlehre im Sinne der heutigen Theorie der Deszendenz als eines zeitlichen Prozesses auslegt, wird durch eine sorgfältige Analyse des Goetheschen Begriffes „Urpflanze" recht augenfällig gemacht.

eine anschauliche Formel und keine Erklärung bietet — eine Tatsache, die natürlich in dem erkenntnis-theoretischen Charakter der Gegensatzlehre begründet liegt.*) Vom Standpunkt des anschauenden Denkens hatte Goethe jedoch einen weiteren Schritt zur Erkenntnis des Naturzusammenhanges getan, denn es war ihm gelungen, das organische Wachstum den Phänomenen einzuordnen, in denen sich „die ewige Systole und Diastole" des Naturgeschehens offenbart.

Man hat Goethe weiterhin zum Vorwurf gemacht, daß seine Erklärung zu dürftig sei und den Vorgang geradezu mechanisiere. Dieser Vorwurf trifft jedoch nicht die Vorstellungsart Goethes sondern den von ihm gewählten sprachlichen Ausdruck; wie sehr er sich selbst der Unzulänglichkeit des letzteren bewußt war, zeigt folgende unter den ungedruckten Entwürfen vorgefundene Betrachtung, die für das Verständnis von Goethes Terminologie von größter Bedeutung ist: „Bei der fortschreitenden Veränderung der Pflanzenteile wirkt eine Kraft, die ich nur uneigentlich Ausdehnung und Zusammenziehung nennen darf. Besser wäre es, ihr ein x oder y nach algebraischer Weise zu geben, denn die Worte Ausdehnung und Zusammenziehung drücken diese Wirkung nicht in ihrem ganzen Umfang aus. Sie zieht zusammen, dehnt aus, bildet aus, bildet um, verbindet, sondert, färbt, entfärbt, verbreitet, verlängt, erweicht, verhärtet, teilt mit, entzieht, und nur allein, wenn wir alle ihre verschiedenen Wirkungen in Einem sehen, dann können wir das anschaulicher kennen, was ich durch diese vielen Worte zu erklären gedacht habe" (W II. 7, 12). — Es verdient übrigens Erwähnung, daß Goethe auch die Metamorphose als einen Spezialfall des allgemeinen Gesetzes der K o m p e n s a t i o n zu begreifen suchte, wie aus folgender Aufzeichnung hervorgeht: „Die Ausdehnung des einen Teils ist Ursache, daß ein anderer Teil aufgehoben wird. Im Grunde dieses Gesetzes liegt die Notwendigkeit, an die jedes Geschöpf gebunden ist, daß es nicht aus seinem Maße gehen kann. Ein Teil kann also nicht zunehmen, ohne daß der andere abnimmt,

*) S. das Kapitel „Kritisches" Teil II, Kap. 5.

ein Teil nicht völlig zur Herrschaft gelangen, ohne daß der andere völlig aufgehoben wird" (W II, 7, 14).

Das Bestreben Goethes, sich das Naturgeschehen als einen Spaltungsprozeß und somit als Betätigung einer dualistischen Tendenz vorzustellen, geht auch aus seinen Betrachtungen über den Pflanzenkeim und Urknoten hervor. Er ist der „Lebenspunkt, der erste Knoten, der als Zweiheit existiert" (W II. 6, 326). Die „organische Entzweiung" nimmt hier ihren Anfang, indem die Wurzel abwärts „nach der Erde hingeht, der Feuchtigkeit und der Finsternis angehört. da in gerade entgegengesetzter Richtung der Stengel, der Stamm . . . gegen den Himmel, das Licht und die Luft emporstrebt" (33, 10). Wie Goethe diese Erscheinung mit dem allgemeinen Dualismus in Verbindung bringt, zeigt folgende erhaltene Skizze: „Dualismus in der Natur; auch in der Pflanze. Der ideale Urkörper ist schon entzweit zu denken. Keim und Wurzel sind ursprünglich vereint und auch entgegengesetzt nach dem allgemeinen Naturdualismus. Pflanze verlangt Base der Existenz zur Befestigung, Luft und Licht zur Entwicklung. Die Wurzel bedarf Finsternis, Feuchte; das Blatt Licht, Trockne. Der Gegensatz, der ursprünglich und anfänglich im ganzen besteht, wird auch in den Teilen zum Vorschein kommen . . . Gipfel der organischen Trennung: die Scheidung in zwei Geschlechter" (W II, 6, 307).

Eine Erscheinung, die Goethe besonders in seinen letzten Jahren beschäftigte, ist der von Martius zuerst beobachtete Wechsel der Vertikal- und Spiraltendenz im Wachstum der Pflanze. Die neuere Forschung legt auf diesen Wechsel kein Gewicht, da sich für die Pflanzenphysiologie wenig daraus ableiten läßt. Goethe dagegen schenkte ihm besondere Aufmerksamkeit, weil es sich um ein Gestaltproblem handelte, und wir sehen hier wiederum, daß ihn bei seinen Untersuchungen in erster Linie das Interesse für die äußere Gestalt und die inneren Gründe ihres Wandels leitete. Zugleich erblickt er in dieser Doppelbewegung abermals ein deutliches Beispiel des polaren Wechselwirkens, und er verfehlte daher nicht, dieses Hin- und Wiederstreben und Verlangen nach

Gleichgewicht mit liebevoller Sorgfalt zu verfolgen. Er nennt diese beiden Tendenzen „die beiden lebendigen Systeme, wodurch das Pflanzenleben sich wachsend vollendet; keins kann von dem andern abgesondert gedacht werden, weil eins durch das andere nur lebendig wirkt" (33, 173). Die vertikale Tendenz ist „anzusehen wie ein geistiger Stab, welcher das Dasein begründet und solches auf lange Zeit zu erhalten fähig ist. Dieses Lebensprinzip manifestiert sich in den Längenfasern, die wir als biegsame Fäden zu dem mannigfaltigsten Gebrauch benutzen; es ist dasjenige, was bei den Bäumen das Holz macht. . . . Das Spiralsystem ist das Fortbildende, Vermehrende, Ernährende. . . . Im Übermaß fortwirkend, ist es sehr bald hinfällig, dem Verderben ausgesetzt; an jenes angeschlossen, verwachsen beide zu einer dauernden Einheit als Holz oder sonstiges Solide. — Keines der beiden Systeme kann allein gedacht werden; sie sind immer und ewig beisammen; aber im völligen Gleichgewicht bringen sie das Vollkommenste der Vegetation hervor" (33, 166).

Tritt schon in der Parallelisierung dieser beiden Tendenzen mit dem Wechsel zwischen Beharrung und Veränderung die Neigung zu s y m b o l i s c h e r Ausdeutung hervor, so macht sich dies naturphilosophische Element noch stärker geltend in der Art, wie Goethe die Erscheinung der sich um den Ulmbaum schlingenden Rebe als „das Weibliche und Männliche, das Bedürftige und Gewährende neben einander in vertikaler und spiraler Richtung" der Betrachtung des Naturfreundes empfiehlt. In den Schlußsätzen dieses Aufsatzes über die Spiraltendenz vermeint man aber geradezu den Dreischritt des dialektischen Prozesses zu vernehmen: „Kehren wir nun ins Allgemeinste zurück und erinnern an das, was wir gleich anfangs aufstellten, das vertikal sowie das spiral strebende System sei in der lebendigen Pflanze aufs innigste verbunden; sehen wir nun hier jenes als entschieden männlich, dieses als entschieden weiblich sich erweisen, — so können wir uns die ganze Vegetation, von der Wurzel auf, androgynisch insgeheim verbunden vorstellen, worauf denn in Verfolg der Wandlungen des Wachstums die beiden Systeme sich im offenbaren Gegen-

satz aus einander sondern und sich entschieden gegen einander über stellen, um sich in einem höheren Sinne wieder zu vereinigen" (33, 185; geschrieben im Herbst 1831).

„Verzeih diese Anthropomorphismen" ruft Goethe dem Grafen Sternberg mit Bezug auf ähnliche Betrachtungen in einem wenige Tage vor seinem Tode geschriebenen Briefe zu, und wir können gerade aus diesem Geständnis entnehmen, daß er sich der Grenze zwischen Forschung und Symbolik wohl bewußt war, und daß ihm diese Gleichnisse vielmehr dazu dienten, sich das äußere Anschauen in ein inneres zu verwandeln. Man sollte derartige bildliche Wendungen überhaupt nicht von dem Standpunkt des begrifflichen Denkens aus beurteilen, sondern sie als Beweise der Andacht des großen Naturfrommen im Zusammenhange seines ganzen Denkens und Dichtens zu würdigen suchen: als Zeugnisse seines Bestrebens, das Innere im Äußeren, die Schale im Kern wiederzufinden und in den niedrigsten wie höchsten Naturoffenbarungen das Wirken der gleichen geistigen Potenzen zu erkennen.

Anhangsweise sei hier darauf hingewiesen, daß Goethe auch hinsichtlich der Auffassung des Krankheitsprozesses mit den Anschauungen übereinstimmt, die schon seit Alkmäon und Hippokrates in der Naturphilosophie gang und gäbe waren.*) Wir sahen, daß Goethe im Bereich des Pflanzenwuchses das Normale als „physiologisch Reines", die Mißbildung, das Abnorme als „Ausbildung ohne oder gegen das Gleichgewicht" kennzeichnete (33, 103). Über die menschliche Gesundheit äußert sich Goethe zu Riemer: „Die sogenannte Gesundheit kann nur im Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte bestehen, wie das Aufheben derselben entsteht und besteht nur aus einem Vorwalten der einen über die andern, so daß der Zustand hypersthenisch und asthenisch heißen würde, wenn man sthenisch als das Harmonische (als die Indifferenz) setzen wollte" (Gespr. 2, 193).**) Mignons Krankheit wird als

*) S. oben S. 23 f.; 64.

**) Diese Sätze klingen sehr an Novalis an, in dessen Grübeleien über Leben, Gesundheit etc. der Gegensatz zwischen sthenisch (Kraft) und asthenisch (Schwäche) eine große Rolle spielt. Da Goethe zu der Zeit jenes

Störung des Gleichgewichts und zwar hinsichtlich des regelmäßigen Wechsels der Systole und Diastole erklärt (17, 482). Halb scherzhaft gemeint ist wohl die Vorstellung einer „kranken Gesundheit" als eines Zustandes, in dem sich Krankheitsstoffe die Wage halten; „wird dann aber auch zufällig hier einmal das Gleichgewicht aufgehoben, dann geht es bunt her, und es wird schwer, den völligen Untergang zu verhüten" (W IV. 20, 236).

Es ist bekannt, daß die Naturphilosophen der Romantik, wie vor allem Schelling, Oken, Steffens, Novalis, Runge u. a., von der Anwendung des dualistischen Grundgesetzes auf das Gebiet der Lebenserscheinungen, unter Heranziehung der Brownschen Lehren von der Reizbarkeit, den weitgehendsten Gebrauch machten,*) und daß sie sich dabei zu den abenteuerlichsten und z. T. abgeschmacktesten Analogien verleiten ließen. Es ist zwar richtig, daß Goethe vom heutigen Standpunkte nicht immer frei von ähnlichen Anwandlungen erscheint; indessen wäre es nicht billig, an seine Leistungen den Maßstab der jetzigen Methode wissenschaftlicher Arbeit zu legen. Erst wenn man seine Naturlehren mit der spekulativen Physik und

---

Gesprächs (1807) mit Riemer vielfach Novalis'sche Aphorismen erörterte, so mag auch in dem vorliegenden Falle der Romantiker die Anregung gegeben haben. Ich habe an anderer Stelle („Wort und Bedeutung in Goethes Sprache" S. 325) bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Aphorismenreihe, die Biedermann in seiner Sammlung von Goethes Gesprächen als Nr. 1420a und b abdruckt (Gespr. 8, 178 ff.), Novalis' Eigentum ist; Riemer hatte sie sich aus Tiecks Ausgabe der Schriften 1802 in sein Notizbuch eingetragen.

*) Vgl. R. Huch, Ausbreitung und Verfall der Romantik. Lpz. 1902; S. 273 ff. (Romantische Ärzte). Über Novalis und Schelling s. A. Huber, Studien zu Novalis. Euphorion, 4. Ergänzungsheft S. 93 ff. — Im allgemeinen auch Pagel, Geschichte der Medizin, 1, 326 ff. Als ein Beispiel der im Banne der Polaritätsidee stehenden Physiologie sei die folgende Definition des Arztes D. G. Kieser zitiert: „Leben ist Oscillation, Spannung. Gesundheit relative Indifferenz beider Prinzipien; Krankheit Abweichung vom Normalen durch Vorwiegen des positiven oder negativen Poles." — Sogar Kant macht von dieser physiologischen Symbolik bescheidenen Gebrauch, wenn er in seinem „Traktat zum ewigen Frieden" die Philosophie als Arzneimittel benutzt wissen will, um die Gesundheit der Vernunft, das geistige Gleichgewicht, herbeizuführen (Werke V. 4, 81 ff.; vgl. oben S. 112).

Medizin seiner Zeit vergleicht, gewahrt man, wie hell sich sein strenger Wirklichkeitssinn und die Klarheit seiner Ziele von jener trüben Mystik abhebt. Aber auch abgesehen davon darf seine Methode der Naturbetrachtung Anspruch auf bleibende Bedeutung erheben. Die Auffassung der Wissenschaft als einer begrifflichen Analyse hat sich heute so verschärft, daß Verstand und Phantasie fast als feindliche Geschwister gelten. Um so erhebender wirkt das seltene Schauspiel, diese beiden Funktionen, deren ursprüngliche Verwandtschaft unbestreitbar ist, in einem universellen Geiste zu lebendiger Wechselwirkung und gegenseitiger Befruchtung vereinigt zu sehen. Auch wer von Goethes naturwissenschaftlichen Arbeiten hinsichtlich der Resultate nicht befriedigt ist, wird aus ihnen Belehrung und Erbauung schöpfen, denn sie bieten in Wahrheit einen vollkommenen Typus synthetischer Natur- und Weltbetrachtung.

Vierter Teil.

Das geistige Geschehen.

Vorbemerkung.

Goethes Weltanschauung ist eine Synthese von Natur und Geist; ihre sinnlich-sittliche Einheit hat ihren Grund darin, daß den Dichter und Weltmann das gleiche Grundproblem bewegte, wie den Naturforscher: die Frage nach den inneren Ursachen des Wandels aller Gestaltungen. In Natur und Geschichte, am Einzelnen und in der menschlichen Gesellschaft beobachtet Goethe das Lebendige, seine Bildung, sein Wachstum und seine charakteristischen Äußerungen. Wie er als Naturforscher nicht eher rastet, als bis er die Mannigfaltigkeit der Bewegung auf einen bestimmten Rhythmus zurückgeführt hat, so ist er auch in der Betrachtung des geistigen Lebens von dem gleichen Bestreben geleitet. Und hier wie dort entdeckt er dieselbe Grundform des Geschehens: den Kampf der Gegensätze, die nach einem Ausgleich hinstreben. Dieses „Urphänomen" genügt, um daraus sowohl die periodischen Lebenserscheinungen des Einzelorganismus, wie anderseits den Antagonismus zwischen dem Einzelnen und der Außenwelt abzuleiten; es ist ferner für den Anhänger dieser Welterklärung charakteristisch, daß er zu einem durchgehenden Relativismus neigt. Das ideale Ziel aber bildet die Versöhnung der Gegensätze in einem Zustand des Gleichgewichts.

Erstes Kapitel.

Periodizität im Einzelorganismus.

1. Allgemeine Schwankungen. Systole und Diastole.

„Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch" — dieser Satz ist Goethe aus dem Herzen gesprochen, denn das Problem der Individualität beschäftigt ihn zu allen Zeiten und auf allen Wegen seines Lebens. Nichts macht ihn glücklicher, als ein Lebendiges in seiner stetigen Entwicklung zu beobachten und wenn möglich, Wachstumsgesetze aufzufinden, das Beharrende oder Wiederkehrende festzustellen. Nun läßt sich aber das geistige Wachstum nicht auf so einfache Formeln zurückführen, wie das der Pflanze; jedenfalls hat Goethe nicht den Versuch gemacht, die Bildungsgesetze des inneren Menschen wissenschaftlich zu ergründen. Wohl aber zeigt seine praktische Lebensweisheit in Dichtung und Prosa, daß er auch in dem Leben des menschlichen Organismus ein unablässiges Pulsieren wahrzunehmen glaubte, dessen besondere Formen zwar von denen des pflanzlichen Wachstums sehr verschieden, aber gleichwohl rhythmischer Natur sind. Dieser Rhythmus äußert sich allgemein gesprochen als Periodizität.

Zunächst sind einige Worte vorauszuschicken über die Art, wie das Phänomen des periodischen Stimmungswechsels Goethe selbst in physiologischer Hinsicht beeinflußte. Es wäre nicht unmöglich, daß er einen so ausgesprochenen Sinn für den Rhythmus des Wachstums besaß, weil er selbst diesem Gesetz in hohem Grade unterworfen war. Diese Tatsache ist neuerdings von verschiedenen Seiten hervorgehoben worden; man hat sogar nachzuweisen versucht,*) daß sich die Epochen

*) J. P. Möbius, Ausgewählte Werke. Lpz. 1903. Bd. II (Goethe Bd. I), S. 205—227. Im allgemeinen ist Möbius' Theorie ohne Zweifel richtig; im besonderen, d. h. in der Zusammenstellung der einzelnen Daten behufs Herausrechnung des 7jährigen Zyklus läuft jedoch viel Willkür und Konstruktion unter. Überhaupt wird das pathologische Element viel zu sehr in den Vordergrund geschoben. — Von der psychologischen Seite

von Goethes größter Produktivität in Abständen von sieben Jahren erneuerten und daß diesen Epochen auch in physiologischer Hinsicht ein Zyklus von sieben Jahren entspräche. Tatsächlich zeigt Goethe eine auffallende Empfänglichkeit für die periodischen Erscheinungen von Witterung und Klima und war einem beständigen Schwanken zwischen Zuständen der Depression und der Erregung unterworfen. Man darf diese Eigentümlichkeit sicher einer gesteigerten Lebensenergie und feineren Organisation des Sinnesapparates zuschreiben. Wie der Dichter intensiver auf die Eindrücke der Außenwelt reagiert, und ein reicheres Innenleben besitzt, so ist er anderseits auch in höherem Grade als andere Menschen von Jahreszeit und Witterung abhängig.

Daß sich Goethe dieser Wellenbewegung selbst bewußt war, beweist vor allem eine öfters zitierte Tagebuchstelle aus dem Jahre 1781, die hier der Vollständigkeit halber angeführt sei: „Ich muß den Zirkel, der sich in mir umdreht, von guten und bösen Tagen näher bemerken, Leidenschaften, Anhänglichkeit, Trieb dies oder jenes zu tun. Erfindung, Ausführung, Ordnung, alles wechselt und hält einen regelmäßigen Kreis, Heiterkeit, Trübe, Stärke, Elastizität, Schwäche, Gelassenheit, Begier ebenso. Da ich sehr diät lebe, wird der Gang nicht gestört, und ich muß noch herauskriegen, in welcher Zeit und Ordnung ich mich um mich selbst bewege" (W III. 1, 112).

Die besonderen Formen und Färbungen der Periodizität werden in den folgenden Kapiteln abgehandelt. Es wird sich herausstellen, daß eine dieser Formen besonders häufig wiederkehrt und als Grundform aller periodischen Bewegungen bezeichnet werden kann: der Wechsel zwischen Zusammenziehung und Ausdehnung, oder wie Goethes Lieblingsmetapher lautet, zwischen Systole und Diastole. Wir sind diesem Wechsel im Laufe unseres geschichtlichen

---

aus hat schon früher R. M. Meyer auf dieses Problem aufmerksam gemacht und auch den Zusammenhang der Periodizität mit dem Polaritätsbegriff angedeutet. Vgl. die grundlegende Abhandlung „Goethes Art zu arbeiten", jetzt abgedruckt in „Gestalten und Probleme" S. 84 ff.; s. besonders S. 95; 98; 106.

Überblicks schon wiederholt begegnet; die Formel wurde besonders nach der Entdeckung des Verhältnisses zwischen Reiz und Reaktion vielfach im naturphilosophischen Sinne ausgedeutet.*) Auch Goethe suchte sich verschiedene physiologische und physikalische Probleme als Äußerungen dieses Grundrythmus zu erklären und sinnlich näher zu bringen, wie z. B. das Wachstum der Pflanze und die Witterungserscheinungen. Wenn er von dem „Atmen der Erde", von dem „Pulsieren", dem „Aus- und Einatmen der tellurischen Schwerkraft" redet (34, 44), so liegt hier eine Personifikation im großartigen Maßstabe vor, denn der Atmungsprozeß ist die lebenerhaltende Grundfunktion des Organismus.

Im Atemholen sind zweierlei Gnaden:
Die Luft einziehn, sich ihrer entladen;
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;
So wunderbar ist das Leben gemischt.

Dieses Divangedicht, dessen persisches Original schon Herder als Gleichnis verwertete (s. oben S. 131), enthält den sinnlichen oder physiologischen Vorgang, der nun auf die verschiedenartigsten Äußerungen des geistigen und sittlichen Lebens übertragen wird. Auch der Spaltungsprozeß selbst, der Wechsel zwischen dem Einen und Vielen, vollzieht sich in diesem Rhythmus: „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind" (35, 276).

Der unmittelbare Zusammenhang der physischen und psychischen Periodizität tritt besonders deutlich in der Art hervor, wie Goethe ein uraltes Problem,**) den Gegensatz zwischen Materie und Geist, von der traditionellen, metaphysisch-religiösen Schale löst und auf eben jenes Grundphänomen aller Bewegung zurückführt. Wenn Plotin und Jakob Böhme in dem Abfall der Seele zur Materie das tragische Verhängnis aller Erdgeborenen erblickten, so sucht Goethe auch

*) Vgl. oben S. 76 über Bruno; S. 130 über Herder.
**) Vgl. oben S. 49 und 71 ff.

in diesem Zwiespalt den natürlichen Rhythmus, der alles organische Leben beherrscht, zu erkennen. Wie wir geschaffen sind, Ausgeburten zweier Welten, können wir uns weder dem Einfluß der stofflichen Schwere entziehen, noch von dem Ausbreiten ins Unendliche, dem Aufstreben zur Höhe ablassen. Zwischen Festigung und Verflüchtigung, Erde und Feuer, Systole und Diastole werden wir unabhängig hin- und hergetrieben.

Denn was das Feuer lebendig erfaßt,
Bleibt nicht mehr Unform und Erdenlast.
Verflüchtigt wird es und unsichtbar,
Eilt hinauf, wo erst sein Anfang war.

Und so kommt wieder zur Erde herab,
Dem die Erde den Ursprung gab.
Gleicherweise sind wir auch gezüchtigt,
Einmal gefestet, einmal verflüchtigt (2, 316).

Im Schlaf und Traum glaubt sich der Mensch oft freier und leichter zu fühlen, wie denn auch nach dem Volksglauben die Seele sich während des Schlafes vom Körper zu lösen und ein selbständiges Dasein zu führen vermag. Ähnlich bringt Goethe das periodische Schwanken zwischen Verkörperung und Entkörperung, das er u. a. auch in der Wolkenwelt beobachtet hatte, mit dem Wechsel von Tag und Nacht in Beziehung; er dichtet über dieses Erlebnis Strophen, die von der Altersmystik des Naturfrommen wunderbar verklärt sind:

Nachts, wann gute Geister schweifen,
Schlaf dir von der Stirne streifen,
Mondenlicht und Sternenflimmern
Dich mit ew'gem All umschimmern,
Scheinst du dir entkörpert schon,
Wagest dich an Gottes Thron.

Aber wenn der Tag die Welt
Wieder auf die Füße stellt,
Schwerlich möcht' er dir's erfüllen
Mit der Frühe bestem Willen;
Zu Mittag schon wandelt sich
Morgentraum gar wunderlich (2, 394).

2. Sammlung und Zerstreuung.

Die periodischen Erscheinungen, die in dieser Gruppe zusammengefaßt werden, hängen gleichfalls mit dem Urwechsel zwischen Systole und Diastole eng zusammen. Auf das geistige Leben angewandt, gewinnt dieses Grundgesetz einen wichtigen Nebensinn, indem das Stadium der Systole oder Zusammenziehung in ethischer Hinsicht soviel bedeutet wie Konzentration zur Arbeit, systematische Tätigkeit, planvolles geordnetes Dasein, während dem Stadium der Diastole oder Ausdehnung der Hang zur Zerstreuung und zu planlosem Schweifen entspricht. Die Bedeutung dieses Wechsels für Goethes Lebensanschauung geht am besten daraus hervor, daß er längst, ehe er über die physiologische Seite der Periodizität nachdachte, in dem Gegensatz zwischen unendlichem Streben und realer Beschränkung das große Problem erkannte, mit dem sich jeder Mensch auseinander zu setzen habe. Faust und Werther sind die Gestalten, in denen dieser Widerstreit verkörpert ist, — im ersteren Falle als kosmisches Problem und als Konflikt zwischen dem Erkenntnisdrang und seinen Schranken, in der Gestalt Werthers nach der Gefühlsseite hin als Konflikt zwischen der Ursprünglichkeit eines reichen Gemüts und den Schranken der Konventionalität.*)

Faust erzieht sich selbst vom Vagieren zum planvollen Wirken in beschränktem Kreise, gleichwie Goethe selbst immer mehr von theoretischer „Geschäftigkeit" zum praktischen Handeln übergeht. Schon früh erkennt er den Schaden des fruchtlosen Schwärmens und Spekulierens; er urteilt über Lavater 1774: „Die beste Seele wird von dem Menschenschicksal so innig gepeinigt, weil ein kranker Körper und ein schweifender Geist ihm die kollektive Kraft entzogen und so der besten Freude, des Wohnens in sich selbst, beraubt hat" (W IV. 2, 174). Er rät gleichzeitig Jakobi, daß er sich ent-

*) Vgl. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. 7, 323: J. Collin, Gedanken über Goethes Götz und Faust. Euphorion 3, 33 ff.. J. Volkelt, Fausts Entwicklung vom Geniessen zum Handeln. Neue Jahrb. VI, 508 ff.

reißen möge „der papiernen Festung Spekulations- und literarischer Herrschaft. Denn das raubt dem Menschen alle Freude an sich selbst. Denn er wird herumgeführt von dem und jenem, hie in ein Gärtchen, da in eine Baumschule, . . . und endlich sieht er in seine Hände, die ihm auch Gott gefüllt hat mit Kraft und allerlei Kunst . . . und kehret zurück zu seinem Erbteil, säet, pflanzt und begießt und genießt sein und der seinigen in herzlich wirkender Beschränkung" (W IV. 2, 194).

Obwohl Goethe mit zunehmenden Jahren einem stabilen Zustande zustrebte, hatte er doch immer wieder Gelegenheit, das periodische Schwanken an sich zu beobachten, besonders in den 90er Jahren, als die Fülle der Aufgaben sich von allen Seiten herandrängte und es galt, mit der Zeit haushälterisch umzugehen. Man kann den Wechsel der Tendenzen und vor allem das Bedürfnis nach Sammlung, da sich die Zerstreuung von selbst einstellt, sehr schön in den Briefen aus jener Zeit verfolgen. „Es ist mir herzlich leid," schreibt Goethe an Schiller, „daß Sie wieder so viel gelitten haben, und daß Ihre Einsamkeit Ihnen nicht zugute kommt, indes mich die Zerstreuung von einer wünschenswerten Tätigkeit abhält" (W IV. 11, 29). Für Goethe selbst wurde der Wechsel zwischen Weimar und Jena allmählich zu einem Bedürfnis oder doch zu einem Symbol des Hin- und Hertreibens zwischen Sammlung und Zerstreuung. Zumeist ist es die „Sammlung" in Jena, nach der er sich sehnt, besonders solange Schiller dort arbeitete. „In einigen Tagen", schreibt er an Cotta, „gedenke ich nach Jena zu gehen, um mich von der Zerstreuung zu erholen, in welcher ich hier bisher gelebt habe; vielleicht bringt mir jene Einsamkeit etwas, das Sie bei Ihrem Vorhaben brauchen können" (W IV. 13,1). Nach einem Besuche Goethes in Jena berichtet Schiller in seinem nächsten Briefe, daß er imstande sei, „die schönen Geister," die jener zurückließ, um sich schwebend zu erhalten und sich seiner Arbeit ungestört hinzugeben. Goethe antwortet: „Mir ergeht es gerade umgekehrt. Auf die Sammlung unserer Zustände in Jena bin ich in die lebhafte Zerstreuung vielerlei kleiner Geschäfte geraten, die mich eine Zeit lang hin und her ziehen werden; indessen

werde ich allerlei tun, wozu ich nicht die reinste Stimmung brauche" (W IV. 12, 83).

Gelegentlich fühlt Goethe das entgegengesetzte Verlangen nach Ausweitung; er schreibt aus Leipzig an Schiller: „So sehr ich mich freue, nach dieser Zerstreuung bald zu Ihnen in die Jenaische Einsamkeit zurückzukehren, so lieb ist mir's, daß ich einmal wieder so eine große Menschenmasse sehe, zu der ich eigentlich gar kein Verhältnis habe" (W IV. 12, 2). Das Treiben einer größeren Stadt wirkt im übrigen naturgemäß zerstreuend und es ist bezeichnend für die Stimmung des 18. Jahrhunderts, daß sich Goethe eine Großstadtpoesie eigentlich nicht vorstellen kann. Er äußert sich hierüber in einem Briefe aus Frankfurt 1797 folgendermaßen: „Sehr merkwürdig ist mir aufgefallen, wie es eigentlich mit dem Publiko einer großen Stadt beschaffen ist. Es lebt in einem beständigen Taumel von Erwerben und Verzehren, und das was wir Stimmung nennen, läßt sich weder hervorbringen noch mitteilen; alle Vergnügungen, selbst das Theater, sollen nur zerstreuen, und die große Neigung des lesenden Publikums zu Journalen und Romanen entsteht eben daher, weil jene immer und diese meist Zerstreuung in die Zerstreuung bringen. — Ich glaube sogar eine Art von Scheu gegen poetische Produktionen . . . bemerkt zu haben, die mir aus eben diesen Ursachen ganz natürlich vorkommt. Die Poesie verlangt, ja sie gebietet Sammlung, sie isoliert den Menschen wider seinen Willen, sie drängt sich wiederholt auf und ist in der breiten Welt . . . so unbequem wie eine treue Liebhaberin" (W IV. 12, 217).

Auch Reisen wirken zerstreuend, es sei denn, daß man das Gefühl der Isoliertheit oder Langeweile zu innerer Einkehr benutzt. Diesen Vorschlag macht Goethe auf derselben Reise 1797, die er überhaupt mit fast pedantischer Systematik plante und auszuführen suchte. „Es würde nicht schwer werden, sich so einzurichten, daß man auf der Reise selbst mit Sammlung und Zufriedenheit arbeiten könnte, denn wenn sie zu gewissen Zeiten zerstreut, so führt sie uns zu anderen desto schneller auf uns selbst zurück; der Mangel an äußeren Verhältnissen und Verbindungen, ja die lange Weile,

ist demjenigen günstig, der manches zu verarbeiten hat. Die Reise gleicht einem Spiel, es ist immer Gewinn und Verlust dabei, und meist von der unerwarteten Seite; man empfängt mehr oder weniger als man hofft, man kann ungestraft eine Weile hinschlendern, und dann ist man wieder genötigt, sich einen Augenblick zusammenzunehmen" (W IV. 12, 329).

In späteren Rückblicken auf sein Leben reflektiert Goethe gern über diese Periodik der Stimmungen, wobei sich die „Zerstreuung" oft zur Leidenschaft steigert. So erzählt er aus der Frankfurter Sturm- und Drang-Zeit: „Von so vielen Zerstreuungen . . . kehrte ich immer wieder zu meiner edlen Freundin von Klettenberg zurück, deren Gegenwart meine stürmischen, nach allen Seiten hinstrebenden Neigungen und Leidenschaften wenigstens für einen Augenblick beschwichtigte . . ." (22, 175). Er klagt oft über das bewegte Leben, in dem er „durch fremdartige Beschäftigungen, Zerstreuung und Leidenschaft hin und wieder getrieben" wurde (33, 101). So manches gelangte infolgedessen nur sehr langsam oder auch gar nicht zur Reife. „Ich habe in meinem Leben viel zu viel gedämmert und suche jetzt meine alten Papiere durch, wo ich manches Gute finde, einzeln von Bedeutung, aber nichts ausgeführt. Überall sieht man Drang zur Sache und Zerstreuung ins Leben" (W IV. 28, 129).

Einige andere periodische Zustände sind nur Spezialfälle der eben behandelten Oscillation. Der nach Zerstreuung Verlangende sucht die G e s e l l s c h a f t , der zur stillen Tätigkeit und Sammlung Neigende die E i n s a m k e i t. „Aus dem Geschwirre der Gesellschaft" sollen den dichtenden Genius „heiligere Gefühle in die Einsamkeit leiten", — heißt es in der Zeichnung des Sturm- und Drang-Ideals (1772; 29, 39). In dem Briefwechsel mit Schiller decken sich Einsamkeit (Jena) und stille Arbeit durchgehends , wie die oben angezogenen Stellen erläutern. Zeit seines Lebens schwankte Goethe zwischen dem Hang zur stillen Einkehr bei sich selbst und zur Weite der Welt, zum gesellschaftlichen Leben. Das folgende Bekenntnis der „schönen Seele" entspringt ohne Zweifel der eigensten Erfahrung des Dichters: „In der Einsamkeit konnte

ich nicht immer bleiben, ob ich gleich in ihr das beste Mittel gegen die mir so eigene Zerstreuung der Gedanken fand. Kam ich nachher in Getümmel, so machte es einen desto größeren Eindruck auf mich. Mein eigenster Vorteil bestand darin, daß die Liebe zur Stille herrschend war, und ich mich am Ende immer dahin wieder zurückzog" (17, 358). — Der ideale Zustand wäre die „gesellige Einsamkeit" (Faust 10173), die in einem Briefe an W. von Humboldt folgendermaßen charakterisiert wird: „Der einzelne Künstler kann sich freilich nicht isolieren, und doch gehört Einsamkeit dazu, um in die Tiefe der Kunst zu dringen und die tiefe Kunst in seinem eigenen Herzen aufzuschließen. Freilich keine absolute Einsamkeit, sondern Einsamkeit in einem lebendigen, reichen Kunstkreise" (W IV. 14, 208).

In die gleiche Hauptkategorie gehört das Schwanken zwischen p r o d u k t i v e n und u n p r o d u k t i v e n Stimmungen, das Goethe von frühauf an sich beobachtete und später sogar auf einen Turnus von 5 oder 7 Tagen berechnete(Gespr. 6, 164). Am ausführlichsten legt er von dieser Periodizität seines Schaffens im 16. Buch von Dichtung und Wahrheit Rechenschaft ab: „Da eben die Natur, die dergleichen größere und kleinere Werke unaufgefordert in mir hervorbrachte, manchmal in großen Pausen ruhte und ich in einer langen Zeitstrecke selbst mit Willen nichts hervorzubringen imstande war und daher öfters Langeweile empfand, so trat mir bei jenem strengen Gegensatz der Gedanke entgegen, ob ich nicht von der anderen Seite das, was menschlich, vernünftig und verständig an mir sei, zu meinem und anderer Nutzen und Vorteil gebrauchen und die Zwischenzeit, wie ich es ja auch schon getan und wie ich immer stärker aufgefordert wurde, den Weltgeschäften widmen und dergestalt nichts von meinen Kräften ungebraucht lassen sollte. Ich fand dieses, was aus jenen allgemeinen Begriffen hervorzugehen schien, mit meinem Wesen, mit meiner Lage so übereinstimmend, daß ich den Entschluß faßte, auf diese Weise zu handeln und mein bisheriges Schwanken und Zaudern dadurch zu bestimmen. Sehr angenehm war mir zu denken, daß ich für wirkliche Dienste von den Menschen auch reellen Lohn fordern, jene liebliche Naturgabe dagegen als

ein Heiliges uneigennützig auszuspenden fortfahren dürfte“ (23, 11).

Gleichviel, ob Goethe in jenen Jahren, auf die er hier Bezug nimmt, schon eine so sorgfältige Arbeitsteilung plante, so läßt sich ein Wechsel zwischen Beschaulichkeit und Tätigkeit sehr wohl durch sein Leben verfolgen, wie dies neuerdings J. P. Möbius in der oben (S. 324) erwähnten Abhandlung unternommen hat. So folgte, um ein Beispiel herauszugreifen, auf die überströmende Fülle der Geniezeit die scheinbar so ereignislose erste Weimarer Periode. Und doch war die Unproduktivität in solchen Fällen oft nur eine äußere, denn wenn auch wenig Blumen und Blüten ans Licht traten, so keimte doch im Stillen viel Neues auf; mit Recht warnt Goethe in der Geschichte der Farbenlehre davor, die Bedeutung solcher Epochen im Gesamtplan der Schöpfung zu unterschätzen: „Es gibt bedeutende Zeiten, von denen wir wenig wissen, Zustände, deren Wichtigkeit uns nur durch ihre Folgen deutlich wird. Diejenige Zeit, welche der Same unter der Erde zubringt, gehört vorzüglich mit zum Pflanzenleben“ (36, 89). Gerade deshalb hielt es Goethe auch für das Weiseste, der Stimme der Natur zu folgen, obwohl man ihm seine scheinbare Indolenz im Vergleich mit Schillers rastloser Arbeit oft als Willensschwäche ausgelegt hat.

Da der periodische Wechsel eigentlich den Lebensprozeß ausmacht, so ist er das Normale, und der Widerwille gegen die Regelmäßigkeit des periodischen Verlaufs kann daher als ein Symptom des Lebensüberdrusses gelten. Goethe eröffnet die Erzählung seiner Wertherkrankheit mit einer Betrachtung über die aus solcher Quelle stammende Gemütsstörung: „Alles Behagen am Leben ist auf eine regelmäßige Wiederkehr der äußeren Dinge gegründet. Der Wechsel von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, der Blüten und Früchte, und was uns sonst von Epoche zu Epoche entgegentritt, damit wir es genießen können und sollen, diese sind die eigentlichen Triebfedern des irdischen Lebens. Je offener wir für diese Genüsse sind, desto glücklicher fühlen wir uns; wälzt sich aber die Verschiedenheit dieser Erscheinungen vor uns

auf und nieder, ohne daß wir daran Teil nehmen, sind wir gegen so holde Anerbietungen unempfänglich, dann tritt das größte Übel, die schwerste Krankheit ein: man betrachtet das Leben als eine ekelhafte Last" (22, 123). Hier handelt es sich allerdings um die Regelmäßigkeit des äußeren Naturlaufs; aber die normale Periodizität des menschlichen Organismus ist in hohem Grade von der Teilnahme an jenem Phänomen beeinflußt, und mit dem Widerwillen gegen die Wiederkehr des Gleichen geht die Störung der periodischen Funktionen von Körper und Seele meist Hand in Hand. Verderblich wirkt besonders die Verwirrung und Vermischung der beiden Haupttendenzen der Sammlung und Zerstreuung; an diesem Fehler leidet Eduard in den Wahlverwandtschaften, in dem er „Geschäfte und Beschäftigung, Unterhaltung und Zerstreuung nicht genugsam von einander absonderte" (15, 45). Wie sich Goethe selbst in der oben zitierten Stelle aus Dichtung und Wahrheit die richtige Verteilung von gebundener Tätigkeit und dichterischer Freiheit zur Lebensregel macht, so richtet der Hauptmann eine ähnliche Mahnung an Eduard: „Trenne alles, was eigentlich Geschäft ist, vom Leben! Das Geschäft verlangt Ernst und Strenge, das Leben Willkür; das Geschäft die reinste Folge, dem Leben tut eine Inkonsequenz oft not, ja sie ist liebenswürdig und erheiternd. Bist du bei dem einen sicher, so kannst du in dem andern desto freier sein, anstatt daß bei einer Vermischung das Sichere durch das Freie weggerissen und aufgehoben wird" (15, 45).

Die Stärke der Schwingungen bei der periodischen Bewegung wird sowohl durch Temperament wie Lebensalter bestimmt. In beiderlei Hinsicht macht Goethe ausgedehnten Gebrauch von dem Phänomen des periodischen Schwankens, das er in mannigfacher Weise dynamisch zu schattieren weiß. Seine Kunst in der Darstellung seelischer Kämpfe beruht nicht zum wenigsten auf der feinen Analyse widerstreitender Empfindungen, zwischen denen das aufgeregte Gemüt hin- und herpulsiert. Man vergleiche z. B. die Schilderung des aufgeregten Zustandes Cellinis: „Nicht weniger treibt ihn die Glaubenslehre seiner

Kirche sowie die drang- und ahnungsvolle Zeit zu dem Wunderbaren. Anfangs beruhigt er sich in seiner Gefangenschaft, weil er sich durch ein Ehrenwort gebunden glaubt, dann befreit er sich auf die künstlichste und kühnste Weise; zuletzt, da er sich hilflos eingekerkert sieht, kehrt alle Tätigkeit in das Innere seiner Natur zurück. Empfindung, Leidenschaft, Erinnerung, Einbildungskraft, Kunstsinn, Sittlichkeit, Religiosität wirken Tag und Nacht in einer ungeduldigen, zwischen Verzweiflung und Hoffnung schwankenden Bewegung und bringen bei großen körperlichen Leiden die seltsamsten Erscheinungen einer inneren Welt hervor" (30, 446). Durch die Darstellung des K a m p f e s im Organismus, des Hin- und Herwogens der widerstreitenden Gefühle ersetzt der Dichter z. T. den Mangel an äußeren Konflikten. Nicht selten erreicht er die dramatische Wirkung durch die Verschärfung der ursprünglichen Duplizität in einem Charakter. So steigert sich z. B. bei Klärchen das von Anfang an vorhandene Schwanken zwischen Ausgelassenheit und Nachdenklichkeit im Laufe der Handlung zu dem Gegensatz zwischen erhabenstem Heroismus und vollständiger Resignation. — Auch an sich selbst beobachtet Goethe öfters solche Kämpfe, wie z. B. den aufgeregten, zwischen Extremen schwankenden Zustand, aus dem ihn die Wertherdichtung befreite (22, 132). Typisch ist etwa folgende Schilderung aus dem Alter (1825): „Und so werd ich denn zwischen Wollen und Hoffen, zwischen Notwendigem und Zufälligem dergestalt hingehalten, daß ich so leicht nicht einen Entschluß fassen und mich doch auch nicht entschieden resignieren kann" (G.-Jahrb. 21, 20). Als Extreme gelten Hoffnung und Verzweiflung, die beiden Genien, die nach den Orphischen Urworten den Menschen fortwährend vom normalen Weg ableiten und zwischen Höhen und Tiefen nicht zur Ruhe kommen lassen.

Alle periodischen Schwingungen sind naturgemäß in der Jugend heftiger, wie denn Goethe von sich selbst berichtet, daß ihn seine „Natur immerfort aus einem Extrem in das andere warf" (21, 65). „Unseliges Schicksal," schreibt er 1775 an „Gustchen" Stolberg, „das mir keinen Mittelzustand erlauben will. Entweder auf einem Punkt, fassend, festklammernd, oder

schweifen gegen alle vier Winde!“ (W IV. 2, 275)*). Ein Ausgleichungsbestreben stellt sich von selbst in den reiferen Jahren ein, „wo man nicht mehr so heftig wie sonst durch Zerstreuungen in die Weite getrieben, durch Leidenschaften ins Enge gezogen wird“ (27, 168). Die ideale Lösung wäre ein Wechsel ohne die nachteiligen Wirkungen, die besonders die Zerstreuung mit sich bringt. „Abwechslung ohne Zerstreuung wäre für Lehre und Leben der schönste Wahlspruch, wenn dieses löbliche Gleichgewicht nur so leicht zu erhalten wäre“ (15, 174). Im allgemeinen bleibt es bei dem allzu unvermittelten Schwanken zwischen Weite und Enge, Hast und Rast, Übereilung und Versäumnis. Es bleibt kein anderes Mittel, als sich selbst zu erziehen und das bedächtige Überlegen mit energischem Handeln vereinigen zu lernen. So lehrt der Spruch (2, 350):

Und was die Menschen meinen
Das ist mir einerlei;
Möchte mich mir selbst vereinen,
Allein wir sind zu zwei;
Und im lebend'gen Treiben
Sind wir ein Hier und Dort,
Das eine liebt zu bleiben
Das andre möchte fort;
Doch zu dem Selbst-Verständnis
Ist auch wohl noch ein Rat:
Nach fröhlichem Erkenntnis
Erfolge rasche Tat.

3. Tun und Denken.

Schon die eben zitierten Verse weisen auf eine abermalige Variation des periodischen Wechsels zwischen Sammlung und Zerstreuung hin, auf den Gegensatz zwischen Tun und Denken. Wir treffen hier auf eine jener unscheinbaren Formeln, zu denen

*) Schon in der Leipziger Zeit ist sich Goethe des beständigen Wechsels seiner Stimmungen bewußt; vgl. die ausführliche Darstellung von Weissenfels, Goethe in Sturm und Drang. S. 83 ff. — G. selbst berichtet in D. u. W.: „Meine Natur schwankte zwischen den Extremen von ausgelassener Lustigkeit und melancholischem Unbehagen“ (21, 108). Es ist dies übrigens genau der gleiche Wechsel, der im „Egmont“ Klärchens Temperament kennzeichnet.

Goethe später den reichen Inhalt seiner Lebenserfahrung zu verdichten liebte. Es ist die zusammengezogene Antithese für den großen Gegensatz zwischen dem beschaulichen Dasein in stiller Abgeschlossenheit und der tatenfrohen Hingabe an die Gesamtheit, zwischen Grübler und Weltmann, Philosoph und Politiker.*) Es ist ein Gegensatz, der typisch ist für die Menschheit wie für die einzelnen Völker und Individuen. Wie Plato und Aristoteles im Altertum, so stehen sich das Mittelalter und die Renaissance als zwei Welten gegenüber, deren eine im stillen Denken und Alleinsein, die andere im Handeln und gesellschaftlichen Zusammenschluß die Lösung des Lebensproblems erblickt. Jedes Volk und jeder einzelne Mensch erfährt an sich die Entwicklung von der problematischen, gedanken- und wünschereichen Jugend zum taten- und zielsicheren Mannesalter, während das höhere Alter den Reichtum der praktischen Erfahrung wieder in Gedanken umsetzt. „Wenn dem früheren Alter Tun und Wirken gebührt, so ziemt dem späteren Betrachtung und Mitteilung" (4, 229).

Diesen großen welt- und individualgeschichtlichen Gegensatz zwischen der vita aktiva und vita contemplativa erlebte Goethe auch an sich selbst, und sein größtes Drama wie sein größter Roman sind Zeugnisse seines Kämpfens, Überwindens und Ausgleichens. Nicht immer aber ist das Resultat das gleiche. Im Faust kommt später die Freude am rastlosen Schaffen zum Durchbruch, nachdem das Träumen und Sehnen des Grüblers eine Stätte der Wirksamkeit gefunden hat. Auch die Lehr- und Wanderjahre predigen einerseits Abwendung vom Schweifen und Beschränkung durch Handeln auf abgegrenztem Berufsgebiete. „Die Sehnsucht verschwindet im Tun und Wirken" (18, 244). Es liegt aber anderseits in der breiten Anlage des Epos schon von vornherein begründet, daß auch das retardierende und gedankliche Element zur Geltung gelangt. Schon im ersten Teil wägt Jarno ab: „Es sind nur Wenige, die den Sinn haben und zugleich zur Tat fähig sind. Der Sinn erweitert, aber lähmt; die Tat belebt, aber be-

*) Vgl. Siebeck, Goethe als Denker. S. 182 ff. Windelband in den „Straßburger Goethe-Vorträgen" S. 107 ff.

schränkt" (17, 515). Noch ruhiger urteilt Montan in den Wanderjahren und spricht eigentlich die Formel aus, die für Goethes spätere Anschauungsweise die Richtschnur bildet: „Denken und Tun, Tun und Denken, das ist die Summe aller Weisheit, von jeher anerkannt, von jeher geübt, nicht eingesehen von einem Jeden. Beides muß wie Aus- und Einatmen sich im Leben ewig fort hin und wieder bewegen; wie Frage und Antwort, sollte Eins ohne das Andere nicht stattfinden. Wer sich zum Gesetz macht, was einem jeden Neugeborenen der Genius des Menschenverstandes heimlich ins Ohr flüstert, das Tun am Denken, das Denken am Tun zu prüfen, der kann nicht irren; und irrt er, so wird er sich bald auf den rechten Weg zurückfinden" (18, 265).

Den organischen Ausgleich kann nur die Kunst, die Idee des Schönen bringen, und diese Versöhnung zwischen Begehren und Handeln verkörpert die Gestalt der Pandora, die Vermittlerin zwischen Epimetheus und Prometheus.*) Wie schon das passive Erlebnis des Schönen zur Tat begeistert, so erfüllt das aktive künstlerische Schaffen die gleiche Funktion auf noch höherer Stufe, indem die sittlichen und sinnlichen Elemente, Idee und Gestaltung sich im Kunstwerk gegenseitig tragen und ausgleichen.

Zweites Kapitel.

Individuum und Aussenwelt.

1. Tätigkeit und Reaktion.

Obwohl jedes Lebendige eine Welt für sich bildet und seinen eigenen Bewegungsgesetzen gehorcht, ist es doch zugleich Glied eines größeren Organismus; es rotiert einerseits um seine eigene Achse und anderseits um einen außerhalb liegenden Mittelpunkt. Sein individuelles Sonderdasein ist wesentlich mitbestimmt durch die Beziehungen zu jener Außenwelt, deren Einflüssen es unterworfen ist. Dieses Wechselverhältnis

*) Näheres über diesen Ausgleich s. unten Kap. 6 und 7.

deutet Goethe, hierin Herder und einer längst vorbereiteten physiologischen Richtung folgend, als Wirkung und Gegenwirkung, als Reaktion auf einen Reiz. Tätigkeit ist die Antwort auf den von außen empfangenen Eindruck, der die harmonischen Funktionen des Organismus zunächst gestört hat; die Gegenwirkung aber führt zugleich eine Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts herbei. So mannigfach die Äußerungen dieser Reaktion des Einzelnen auf die Außenwelt sein mögen, so bleibt die Grundform immer dieselbe, und es ist ersichtlich, daß sie auf der Erregung zweier Pole oder auf dem Ausgleich zweier entgegengesetzter Tendenzen beruht. Alles Lebendige ist fortwährend im Zustand der Wirkung auf eine Gegenwirkung zu denken; Mensch sein, heißt ein Kämpfer sein, und nur durch beständiges Überwinden von Schranken und Hemmnissen läßt sich der kaum gewonnene Boden behaupten.

So findet das alte Problem des Verhältnisses zwischen Individuum und Menschheit eine neue Lösung, und ihre Eigentümlichkeit tritt besonders durch einen Vergleich mit Spinozas Ethik hervor, der Goethe so viel zu verdanken glaubte. Spinoza verlangt ein völliges Aufgehen des Einzelnen in der Alleinheit des Ganzen, um dadurch eine harmonische Stimmung, einen Ausgleich herbeizuführen. Dabei faßt er einerseits diese Harmonie als etwas Ruhendes, ewig Gleichbleibendes auf, während er anderseits die Idee der Persönlichkeit ganz aufhebt, und die individuelle Freude am Dasein nicht kennt. Für Goethe aber ist die Harmonie kein unbedingt gegebenes, sondern ein errungenes Gut, und der Einzelne wird keineswegs von der göttlichen Alleinheit absorbiert, sondern er existiert als selbstbewußte Persönlichkeit, indem er die Gegenwirkung des Ganzen an sich erfährt, sich gegen dieselbe behauptet und daraus Nahrung zieht zum Wachstum und Schaffen. Wie überall, so hat Goethe auch hier den mechanischen Monismus Spinozas in einen organischen gewandelt, indem er die Idee des Streites und der Spaltung als Gährungsferment in die Masse wirft, um aus dem Gegensatz des Einzelnen zu dem Ganzen, aus der Nötigung einer Stellungnahme zu der tätigen Menschheit, die Arbeit und Entwicklung abzuleiten.

Grundlegend für Goethes Auffassung der organischen Tätigkeit als Gegenwirkung ist eine längere Auseinandersetzung über das Verhältnis des Individuums, das hier als Monas bezeichnet wird, zur Außenwelt, — eine Betrachtung, zu der Goethe zunächst durch sein wissenschaftliches „Wirken gegen die Welt" veranlaßt wurde, die aber ohne weiteres auf alle anderen Verhältnisse Anwendung findet:

„Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt . . . Die zweite Gunst der von oben wirkenden Wesen ist das Erlebte, das Gewahrwerden, das Eingreifen der lebendig-beweglichen Monas in die Umgebungen der Außenwelt, wodurch sie sich erst selbst als innerlich Grenzenloses, als äußerlich Begrenztes gewahr wird. . . . Als Drittes entwickelt sich nun dasjenige, was wir als Handlung und Tat, als Wort und Schrift gegen die Außenwelt richten. . . . Dieser Wirkung nach außen folgt unmittelbar eine Rückwirkung , es sei nun, daß Liebe uns zu fördern suche, oder Haß uns zu hindern wisse . . ." (33, 101).*) Nirgends hat sich Goethe so deutlich über den antagonistischen Werdeprozeß ausgesprochen, den er sonst durch die Formel „Wirkung — Gegenwirkung" andeutet. „Die Monas als Wille und Vorstellung", wie man die ersten beiden Absätze zusammen fassen könnte, steht gegenüber der Welt, den Bedingungen im weitesten Sinne des Wortes. Das individuelle Triebleben der Monas strebt nach Auswirkung und Entfaltung, die sich in Wort und Tat äußert; es erfolgt der Zusammenstoß mit der Außenwelt und eine Reaktion der letzteren, sei es in Form von Förderung oder Hemmung. Dies ist der typische Verlauf des Ineinanderwirkens von Welt und Mensch.

Ehe wir auf weitere Folgerungen aus dieser Anschauung eingehen, sei eine anderweitige Stelle herangezogen zum Beweise, daß Goethe die obige Lösung des Problems „Mensch

*) Von den hier unterschiedenen vier Stadien wurde das erste, die Rotation der Monas um sich selbst, in Cap. 1 abgehandelt; mit dem 2. und 3. Stadium beschäftigt sich der vorliegende, mit dem 4. der folgende Abschnitt über „Streben und Bedingung."

und Welt“ auch praktisch nutzbar macht. Gemeint ist eine jener schönen Betrachtungen aus der Geschichte der Farbenlehre, in denen sich der Drang des Denkers nach Erkenntnis der Naturformen des Menschenlebens und der typischen Stufen geschichtlichen Werdens ausprägt. Bei der Annäherung an die Neuzeit und ihren Reichtum an wissenschaftlichen Größen sieht sich Goethe vor das Problem der Periodisierung gestellt, vor die Frage, wie die Vertreter der Wissenschaft nach der Epoche ihrer Haupttätigkeit und ihres Einflusses an die richtige Stelle einzureihen seien. Er hilft sich auch hier, wie so oft, durch eine Art Schema, nach welchem eine jede Biographie disponiert werden könne; dabei kommt es natürlich vor allem auf die Periode der selbständigen Einwirkung an, auf die Epoche seines Lebens, in welcher der Einzelne sein Eigenstes aus sich heraus entwickelt und die Welt nötigt, sich mit ihm irgendwie abzufinden. Diese Stellungnahme der Welt ist zunächst eine widerstrebende; erst nach einer Periode des Konflikts setzt sich das Neue mit dem Alten in irgend einer Weise ins Gleichgewicht.*)

„Das Leben jedes bedeutenden Menschen, das nicht durch einen frühen Tod abgebrochen wird, läßt sich in drei Epochen teilen, in die der ersten Bildung, in die des eigentümlichen Strebens und in die des Gelangens zum Ziele, zur Vollendung.“ Goethe führt dann mit einigen Worten aus, daß sich in der ersten Epoche bei langsamem, sicherem Aufstieg leicht für den Knaben und seine Umgebung das Gefühl einstellt, als ob das friedliche Zusammenwirken „immer stufenweise so fortgehen werde. Allein er wird den Irrtum nur allzubald gewahr; denn sobald die Welt den einzelnen Strebenden erblickt, sobald erschallt ein allgemeiner Aufruf, sich ihm zu widersetzen.

*) Dieselben drei typischen Perioden glaubt auch G. Freytag in der Erdenlaufbahn geschichtlicher Helden zu erkennen; er charakterisiert die mittlere als die Zeit kräftiger Aktion und des Kampfes mit der Welt (Bilder aus der deutschen Vergangenheit II. 2, 70). Nur legt der Kulturhistoriker bezeichnenderweise weit mehr Nachdruck auf die Gegenwirkung der einschränkenden Außenwelt und auf die Bedeutung des Kollektivbewußtseins für die Logik der Geschichte.

Alle Vor- und Mitbewerber sind höchlich bemüht, ihn mit Schranken und Grenzen zu umbauen, ihn auf jede Weise zu retardieren, ihn ungeduldig, verdrießlich zu machen und ihn nicht allein von außen, sondern auch von innen zum Stocken zu bringen. Diese Epoche ist also gewöhnlich die des Konflikts, und man kann niemals sagen, daß diese Zeit Ehre von einem Manne habe. Die Ehre gehört ihm selbst an, und zwar ihm allein und den Wenigen, die ihn begünstigten und mit ihm halten!"

„Sind nun diese Widerstände überwunden, ist dieses Streben gelungen, das Angefangene vollbracht, so läßt sich's denn die Welt zuletzt wohl auch gefallen; aber auch dieses gereicht ihr keineswegs zur Ehre. Die Vorwerber sind abgetreten, den Mitbewerbern ist es nicht besser gegangen, und sie haben vielleicht doch auch ihre Zwecke erreicht und sind beruhigt; die Nachwerber sind nun an ihrer Reihe der Lehre, des Rats, der Hilfe bedürftig, und so schließt sich der Kreis oder vielmehr, so dreht sich das Rad abermals, um seine immer erneuerte wunderliche Linie zu beschreiben" (36, 159). — Diese ganze Betrachtung läuft offenbar mit der oben besprochenen über das Verhältnis der Monas zur Außenwelt genau parallel; die Anspielung auf den Kreis- oder spiralförmigen Charakter des Prozesses ist gleichfalls bezeichnend für Goethes Gesamtanschauung von dem Flusse des Werdens.*)

Das Verhältnis zwischen Individuum und Zeitalter bildet einen der wichtigsten Sonderfälle der allgemeinen Formel „Monas versus Außenwelt"; gerade weil Goethe an sich selbst den Widerstand der Zeit gegen seine eigenen Theorien erleben mußte, erblickte er um so mehr in der „Gegenwirkung" etwas Typisches. „Der Konflikt des Individuums mit der unmittelbaren Erfahrung und der mittelbaren Überlieferung ist eigentlich die Geschichte der Wissenschaften; denn was in und von ganzen Massen geschieht, bezieht sich doch nur zuletzt auf ein tüchtigeres Individuum, das alles sammeln, sondern,

*) Vgl. die allgemeine Einleitung S. 7; über Goethes Vorstellung vom Kreislauf des Lebens s. mein Buch „Wort und Bedeutung in Goethes Sprache" S. 25 9ff.

redigieren und vereinigen soll; wobei es wirklich ganz einerlei ist, ob die Zeitgenossen ein solch Bemühen begünstigen oder ihm widerstreben" (36, 93). Derselbe Gesichtspunkt läßt sich auf die Geschichte des menschlichen Geistes im allgemeinen anwenden, indem der Streit zwischen individueller Freiheit und Autorität hin- und herschwankt und das Übergewicht sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite neigt. So glaubt Goethe die beiden Hälften des 16. Jahrhunderts deutlich von einander unterscheiden zu können: „In der ersten zeigt sich eine hohe Bildung, die aus Gründlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Gebundenheit und Ernst hervortritt . . . Hier zeigt sich zwar ein Konflikt zwischen Autorität und Selbsttätigkeit, aber noch mit einem gewissen Maße . . . In der zweiten Hälfte wird das Streben der Individuen nach Freiheit schon viel stärker . . . und wie einmal in der Religion protestiert worden, so wird durchaus und auch in den Wissenschaften protestiert ." (36, 157).

Es ist begreiflich, daß Goethe bei seiner starken Wertschätzung des Individuellen nicht besonders geneigt war, der Zeit oder der Menge viel Verdienst zuzuschreiben; im Gegenteil gelangte er mehr und mehr zu der pessimistischen Anschauung, daß in dem ungeheuren Gegendruck der bestehenden Tradition gegen die kühne Neuerung des Einzelnen der Grund für den verhältnismäßig langsamen Fortschritt der Kultur liege. Es bedarf schon einer übermächtigen Individualität oder eines Zusammenschlusses der Gleichstrebenden, um die träge Gleichgültigkeit der Zeitgenossen zu überwinden. Um so grösseres Verdienst gebührt dem Wirken des Einzelnen und Goethe will daher in den oben unterschiedenen drei Epochen auch nur hinsichtlich der ersten, der Epoche der Erziehung des Kindes, dem Zeitalter „Ehre" zuerkennen. In vielfacher Weise hat Goethe den Satz variiert, daß der Fortschritt einzig auf Rechnung der Individuen, der besten ihrer Zeit, zu setzen sei; die Masse bleibt sich ewig gleich stumpf und träge. Die Individuen „werden in einem Jahrhundert wie in dem andern von der besten Art geboren und verhalten sich immer auf dieselbe Weise gegen jedes Jahrhundert, in wel-

chem sie vorkommen. Sie stehen nämlich mit der Menge im Gegensatz, ja im Widerstreit. Ausgebildete Zeiten haben hierin nichts voraus vor den barbarischen; denn Tugenden sind zu jeder Zeit selten, Mängel gemein" (36, 92; vgl. auch Spr. i. Pr. 272).

In dem Spiel von Aktion und Reaktion bleibt die „rotierende Monas" nicht minder geschäftig, wie die Außenwelt; mag diese letztere auch oft hemmen und verletzen, so ist es doch im Grunde der fortwährende Reiz, der den Einzelnen seinerseits zu immer erneuter Gegenwirkung anspornt. Denn es sind die mannigfachen Eindrücke und Einwirkungen der Außenwelt, die jene Reaktion auslösen und damit eigentlich den Schaffensdrang nur erhöhen. Mit Recht erkennt daher Goethe seinen Trieb zu dichterischer Gestaltung als eine Reaktion auf das von außen Eindringende. „Der Mensch erfährt und genießt nichts, ohne sogleich produktiv zu werden. Dies ist die innerste Eigenschaft der menschlichen Natur. Ja, man kann ohne Übertreibung sagen, es sei die menschliche Natur selbst" (29, 165).

Für den Dichter ist der psychologische Vorgang etwa folgender. Die Menge und Stärke der Eindrücke droht den Einzelnen zu überwältigen, je leichter er erregbar, je feiner er organisiert ist; er muß sich in irgend einer Weise „wiederherstellen", d. h. sich von dem Übermaß der Lust oder Qual befreien und sein Gleichgewicht behaupten. Dies gelingt ihm durch ein Veräußerlichen des Innern, durch ein Versinnlichen und Gestalten des seelischen Erlebnisses. Gegen das erbarmungslose Andringen der äußeren Gewalten hilft nichts als gesteigerte Aktivität, denn man vermag sich „vom Leiden und Dulden nur durch ein Streben und Tun zu erholen" (Goethes und Carlyles Briefwechsel S. 36). Dieses Gestalten als unmittelbarer Ausdruck eines Reaktionsbedürfnisses ist das von Goethe oft gerühmte „alte Hausmittel" (22, 132), das seiner Dichtung den Stempel des unmittelbar Erlebten aufdrückt. Ob diese Befreiung und Erleichterung auch eine sittliche Rechtfertigung, eine Entlastung vor dem Forum der menschlichen Gesellschaft bedeutet, ist eine andere Frage; wohl aber vermag

sie innerhalb des Individuums die Harmonie der Kräfte wiederherzustellen. Und diese Harmonie, sowie das in Form des Kunstwerks versinnlichte Erlebnis sind wiederum nur möglich durch den Konflikt mit der Außenwelt: so bedingen sich Wirkung und Gegenwirkung.

Wie wichtig ein solches Befreien von gewaltigen Erlebnissen für den lebhaft auffassenden und hochorganisierten Menschen ist, beweist die Tatsache, daß Goethe auch bei Eindrücken rein intellektueller Art einer solchen Reaktion bedurfte, um nicht zum „Dulden und Leiden" verurteilt zu werden. Er war sich dieser seiner Eigentümlichkeit wohl bewußt, wie aus der höchst interessanten Selbstcharakteristik (1797) hervorgeht, die erst neuerdings veröffentlicht worden ist.*) Goethe macht darin den Versuch, das dichterische Schaffen nach Analogie des organischen Bildungstriebes zu erklären und die Idee des gestaltenden Formprinzips auf das geistige Leben zu übertragen. Weiterhin wird auch der Gedanke, daß alle organische Tätigkeit nur Reaktion auf einen Reiz sei, nutzbar gemacht, und Goethe drückt sich hierüber mit Bezug auf sich selbst folgendermaßen aus: „Eine Besonderheit, die ihn sowohl als Künstler wie auch als Menschen immer bestimmt, ist die Reizbarkeit und Beweglichkeit, welche sogleich die Stimmung von dem gegenwärtigen Gegenstand empfängt, und ihn also entweder fliehen, oder sich mit ihm vereinigen muß. So ist es mit Büchern, mit Menschen und mit Gesellschaften: er darf nicht lesen, ohne durch das Buch gestimmt zu werden; er ist nicht gestimmt, ohne daß er, die Richtung sei ihm so wenig eigen als möglich, tätig dagegen zu wirken oder etwas ähnliches hervorzubringen strebt."

Einer der merkwürdigsten Fälle solcher Gegenwirkung ist Goethes Bekanntschaft mit der orientalischen Poesie, deren eigentümlichen Zauber er nicht anders als durch eigene Hervorbringung überwinden konnte. „Ich mußte mich dagegen produktiv verhalten, weil ich sonst vor der mächtigen Erscheinung nicht hätte bestehen können. Die Einwirkung war zu lebhaft, die deutsche Übersetzung lag vor, und ich mußte also hier

*) Goethe-Jahrbuch 16, 20 ff.

Veranlassung finden zu eigener Teilnahme“ (27, 214). So ist im Grunde alles Nachempfinden und Nachahmen ein produktives Reagieren auf eine gewaltige Erschütterung von außen. Es trifft freilich nicht oft zu, daß das Ergebnis der Reaktion dem Gegenstand des Reizes so ebenbürtig ist, wie der Divan seiner orientalischen Quelle. Gleichviel aber, wie sich das Produzierte zu dem stimulierenden Agens an Wert verhält, so vermag besonders gegenüber geistigen Erzeugnissen nur ein tätiges Miterleben, ein sympathisches Mitschwingen oder „Einfühlen“ ein wirkliches Verständnis herbeizuführen. Ein Kunstwerk verstehen heißt: es erleben. Erhebt sich ein solches Nachschaffen dann zu der Höhe eines selbständigen Weiterbildens und Übertreffens des Originals, wie es bei den Werken des Genies der Fall sein kann, so ist ein solches Verzinsen geliehenen Kapitals die schönste Erfüllung des Wortes, das Goethe einmal an Conta schreibt (1820): „Verstehen heißt dasjenige, was ein anderer ausgesprochen hat, aus sich selbst entwickeln“ (Goethe-Jahrbuch 22, 35).*)

2. Streben und Bedingung.

Der bisherigen Betrachtung über das Verhältnis zwischen Mensch und Welt lag die physiologische Formel Wirkung-Gegenwirkung zu Grunde, ohne daß auf die sittlichen Faktoren Rücksicht genommen wurde. Es handelte sich in erster Linie um die Bewegungsfreiheit und organische Tätigkeit der um sich selbst rotierenden Monas, während die Gegenwirkungen der Außenwelt als störende Eingriffe und Hemmnisse erschienen. Es gibt aber noch einen anderen Gesichtspunkt. Die Frage entsteht, ob die Außenwelt nicht berechtigt ist zu solchen Eingriffen, und ob es nicht Pflicht des Einzelnen ist, sich in den Reigen des Ganzen einzufügen und von seinem Aktions-

*) Der fruchtbare Gedanke, daß die geistige und besonders die Phantasie-Tätigkeit eine Reaktion auf Erlebnis und Leiden sei, scheint wenig nutzbar gemacht zu sein. Hier wäre des von Goetheschem Geiste erfüllten Büchleins von Feuchtersleben „Zur Diätetik der Seele“ (Wien 1838) zu gedenken; s. z. B. S. 28. Auf dynamischer Grundlage ruhen auch Diltheys Erörterungen über das Verhältnis zwischen Erlebnis und Schaffen (Festschrift für E. Zeller, Lpz. 1887, S. 340, 347, 463).

bedürfnis etwas aufzuopfern. Damit gewinnt die obige Grundformel eine ethische Färbung, insofern als dem individuellen Müssen ein Sollen oder ein Gesetz entgegentritt. Das organische Streben findet seine Schranken. Dieser Konflikt und die daraus resultierende Umbildung des Organismus ist der Gegenstand der folgenden Erörterung.

In gewisser Hinsicht liegt hier ein analoges Problem vor, wie es in der Morphologie das Verhältnis zwischen Typus und empirischer Erscheinung oder Spezifikation und Versatilität bietet. Denn auch das Einzelgebilde besteht aus konstanten und variablen Elementen, und sein Dasein schwankt zwischen Festhalten an dem individuellen Kern und Neigung zu selbständiger Um- und Weiterbildung. In dem periodischen Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung erblickte Goethe die Grundform des pflanzlichen Wachstums: es ist aber klar, daß der Ausdehnung die Tendenz zur Entfaltung des individuellen Trieblebens, zum Streben ins Unbedingte, zur Ausbreitung und Zerstreuung entspricht, während die Zusammenziehung durch das Gegenwirken der Bedingungen im physischen wie ethischen Sinne hervorgerufen wird.

Somit scheint die Analogie zwischen natürlicher und sittlicher Bildung vollkommen; es ist aber ein wichtiges Moment noch nicht zur Sprache gekommen, das die Parallele bedeutend verschiebt. Bei dem physischen Wachstumsprozeß wird das Ergebnis des Oszillierens zwischen den Kräften der Beharrung und Veränderung durch die besonderen Bedingungen von Umgebung, Klima, Lebensweise u. s. w. in solcher Weise bestimmt, daß der Einzelne sich ihnen nicht entziehen kann. Anders auf sittlichem Gebiete. Der Wachstumsprozeß ist zwar analog, indem die konstanten Elemente des angeborenen Charakters sich unter dem Einfluß der Bedingungen zur Individualität und Persönlichkeit umbilden. Die Bedingungen aber sind in diesem Falle nichts konkretes, sondern die abstrakte Gesamtheit der sittlichen und geistigen Normen, die moralische Weltordnung. Während das physische Wachstum sich von selbst den Lebensbedingungen fügt, ist die Unterordnung des Individuums unter das Moralgesetz ein sittliches G e b o t.

„Die Tiere werden durch ihre Organe belehrt, sagten die Alten. Ich setze hinzu: die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug, ihre Organe wieder zu belehren" (an Humboldt, 17. März 1832). Zu den physischen Bedingungen steht der Einzelne in einem rein passiven oder gleichgültigen Verhältnis; er kann sich ihnen höchstens entziehen, indem er seinen Standort wechselt, aber er kann sie nicht selbst schaffen und umbilden. Die sittliche Ordnung dagegen ist eine Schöpfung der Gattungsvernunft; der Einzelne steht zu ihr in einer lebendigen Wechselbeziehung, er kann sie beeinflussen und umgestalten helfen. Und gerade weil der Mensch das Sittengesetz selbst geschaffen hat, ist seine Unterordnung unter dasselbe keine organisch-natürliche, sondern freiwillige, keine Frage der Naturnotwendigkeit, sondern der selbst auferlegten Verpflichtung.

Dieser Unterschied zwischen dem organischen und sittlichen Wachstum führt uns auf ein interessantes Problem, das hier mit einigen Worten angedeutet werde.*) Es ist schon wiederholt darauf hingewiesen worden, daß sich die dynamische Anschauungsweise auf dem Gebiet der Ethik im allgemeinen als unzureichend erweist, da sie begreiflicherweise auf die natürliche Entfaltung des Organismus den Nachdruck legt. Der Begriff des Sittengesetzes entstammt tatsächlich einer ganz anderen Denkrichtung, die eher mit der mechanischen verwandt ist. Denn die Idee der Gattung ist eine Konstruktion des begrifflichen Denkens, und die Überzeugung, daß sich der Einzelne dieser Idee unterzuordnen habe, d. h. die Begriffe von Gesetz und Pflicht sind gleichfalls Abstraktionen des menschlichen Geistes. Wohl kann diese Überzeugung durch Anschauung des organischen Kosmos, der natürlichen Gliederung alles Lebendigen, gefördert werden, aber die Forderung der Selbstüberwindung und Bekämpfung der natürlichen Impulse gehört einer Ethik an, die durch logische Denkoperationen hindurchgegangen und geregelt ist.

Auch Goethes Begriff der moralischen Weltordnung, der in seiner späteren Lebensbetrachtung eine so große Rolle spielt,

*) Zum folgenden vgl. die allgemeine Einleitung, oben S. 13.

ist einer anderen Wurzel entsprossen, als seine dynamische Naturanschauung, und es ist dem Dichter auch nie recht gelungen, diesen Spalt ganz zu beseitigen. Nichts ist hierfür bezeichnender, als daß er die Unterordnung des Einzelnen unter die Bedingungen als „Entsagung" auffaßt; es liegt darin eine verhaltene Trauer über die Störung der freien Selbstentfaltung des Lebendigen durch äußere Gewalten. Gleichwohl erkennt Goethe die Notwendigkeit des Pflichtgesetzes freudig an, und wie tief ihn dies Problem bewegte, beweisen seine zahlreichen Aussprüche über das Thema und die Bedeutung der Formel „Streben—Bedingung" für seine ganze Lebensanschauung.

Es ist für die Beurteilung von Goethes Ethik nicht zu übersehen, daß gerade diese Formel sich in glücklichster Weise dem Grundgesetz der Periodizität anschließt und daß auch von diesem Standpunkt die Einheit von Goethes Natur- und Moralphilosophie gewahrt bleibt. Es sei diese schon oben (S. 347, 459) berührte Analogie noch durch einige Beispiele erläutert. Dem Trieb ins Weite (der „Diastole") entspricht, ins Sittliche gewendet das Schweifen, das Streben ins Unbedingte, während die Systole, die Sammlung, einer Anerkennung der bedingenden Faktoren gleichkommt. Der Unterschied — um dies zu wiederholen — liegt darin, dass die ethische Gegensatzformel nicht mehr eine bloß physiologische Tatsache darstellt, sondern ein Sollen, eine Tat des Selbstbewußtseins, der Freiheit. Wie nahe sich jedoch die beiden Formeln stehen, beweist schon die metaphysische Spekulation des jungen Goethe in Faust und Werther, wenn er das schrankenlose Ausbreiten, das Verlangen nach dem Unermeßlichen und den Drang die ganze Welt zu genießen mit der „herzlich wirkenden Beschränkung", dem Zurückziehen auf sich selbst und dem stillen zufriedenen Schaffen kontrastiert. Allmählich wird das Hinstreben zu der „Systole" für Goethe zur sittlichen Forderung; die Systole der Beschränkung bildet das Hauptthema des Wilhelm Meister. „Der Mensch," so belehrt der Oheim die schöne Seele, „ist zu einer beschränkten Lage geboren; einfache, bestimmte Zwecke vermag er einzusehen, und er gewöhnt sich, die Mittel zu benutzen, die ihm gleich zur Hand

sind; sobald er aber ins Weite kommt, weiß er weder, was er will, noch was er soll, und es ist ganz einerlei, ob er durch die Menge der Gegenstände zerstreut oder ob er durch die Höhe und Würde derselben außer sich gesetzt werde. Es ist immer sein Unglück, wenn er veranlaßt wird, nach etwas zu streben, mit dem er sich durch eine regelmäßige Selbsttätigkeit nicht verbinden kann" (17,383). Auf die Lehre von der Bedingung ist später zurückzukommen; die Stelle ist hier nur angeführt, um die Parallele zwischen der sinnlichen und der sittlichen Vorstellung von Weite resp. Beschränkung zu erläutern.

Wie oft gründet der Dichter seine Charakterisierung von Menschen auf die Anschauung der sinnlich-sittlichen Periodizität, um daraus die ethische Forderung abzuleiten! Planlose Zerstreuung ist der Fehler, an dem sein Sturm- und Drangenosse Lenz leidet, und Goethe dringt daher auf ihn, daß er „aus dem formlosen Schweifen sich zusammenziehen und die Bildungsgabe, die ihm angeboren war, mit kunstgemäßer Fassung benutzen möchte" (22, 146). Auch der Schilderung des Schlesiers Günther liegt die gleiche Antithese zu Grunde, wie der vielzitierte Satz erkennen läßt: „Er wußte sich nicht zu zähmen, und so zerrann ihm sein Leben wie sein Dichten" (21, 49). Besonders häufig macht Goethe von dieser Formel in der Charakteristik Cellinis Gebrauch. Er bemerkt an ihm als einen seiner Hauptvorzüge, einen „guten Humor, der, wenn er gleich öfters getrübt wird, sogleich wieder zum Vorschein kommt, sobald nur das heftige Streben, sobald flammende Leidenschaften einigermaßen wieder Pause machen" (30, 443). Die Kolossalstatue des Mars, die Cellini in Frankreich anfertigte, nennt Goethe eine „ausschweifende Unternehmung", von der sich der Künstler nach seiner Rückkehr nach Italien „wieder in das rechte Maß zusammenzog" (30, 444). Endlich möchte er auch den Eintritt Cellinis in den Priesterstand aus der ursprünglichen Doppelanlage seines Charakters erklären: „Wir haben bei seinem ungebändigten Naturwesen durchaus einen Hinblick auf moralische Forderungen, eine Ehrfurcht für sittliche Grundsätze wahrgenommen . . . Da sich nun eine

solche Sinnesweise bei zunehmendem Alter zu reinigen, zu bestärken und den Menschen ausschließlicher zu beherrschen pflegt, so stand es seiner heftigen und drangvollen Natur wohl an, daß er, um jenes Geistige, wonach er sich sehnte, recht gewiß und vollständig zu besitzen, endlich den zerstreuten und gefährlichen Laienstand verließ und in geistlicher Beschränkung Glück und Ruhe zu finden trachtete" (30, 449).

Wir gehen nunmehr zu den Lösungsversuchen der Antinomie zwischen Natur und Sittengesetz, dem Problem der geistigen und sittlichen Bildung über. Der Schwerpunkt der Goetheschen Ethik liegt, wie schon oben bemerkt, in der Frage, wie das Wollen mit dem Sollen, die organische Entwicklung des Individuums mit der Beugung unter das konstruierte Sittengesetz zu vereinigen ist. Denn der Antagonismus des Sittlichen und Sinnlichen ist unleugbar, insofern als der angeborene Charakter und seine Tendenz sich uneingeschränkt zu entfalten, organischen Ursprungs sind, während die sittliche Norm eine Abstraktion des menschlichen Geistes darstellt. Die Lösung der Antinomie erfolgt auf verschiedene Weise, je nachdem der Nachdruck auf das Individuelle, oder auf das Allgemeine, Normative gelegt wird.

Im ersteren Falle, mit dem wir uns zunächst beschäftigen, überwiegt das Vertrauen auf die Bildungsfähigkeit der gegebenen Eigenart, auf das Vermögen des Menschen ohne jeden Zwang einen allmählichen Ausgleich mit dem Sittengesetz zu erreichen. Bei dieser glücklichen Lösung würden die beiden Schwerpunkte des Sittlichen und Sinnlichen zusammenfallen, so daß das Gleichgewicht selbst als Blüte des normalen Wachstums erscheint. Von einem Kämpfen und Überwinden wird hier abgesehen; vielmehr soll das Ideal der schönen Menschlichkeit bestimmend wirken, und damit rückt die Ethik unter den Gesichtspunkt der künstlerischen Lebensordnung, wie sie Shaftesbury's Virtuoso verkörpert.*) Goethe vertritt diese Lösung des ethischen Problems wohl am entschiedensten auf der Höhe des Klassizismus, und er konnte als

*) Näheres über Goethes ästhetische Lebensanschauung s. unten Kap. 6 und 7.

Pelagianer, der von dem Radikal Guten im Menschen überzeugt war, leicht zu der Ansicht gelangen, daß ein methodisch geleitetes Wachstum die edelsten Früchte zeitige.

Diese glücklichste Eventualität in der Verteilung der antagonistischen Tendenzen, d. h. den Zusammenfall von Pflicht und Neigung erhebt Goethe geradezu zum Leitsatz seiner Ansichten über Erziehung. Die richtigste Erziehungsmethode ist die, welche den Einzelnen auf die Höhe des allgemeinen Sittengesetzes erhebt, ohne seine individuelle Eigenart zu stören; dies Ziel kann aber nur erreicht werden, wenn sich der Einzelne dem Gesetze von derjenigen Seite und mit Hilfe derjenigen Anlagen nähert, die das Beste in ihm zur Entfaltung bringen. „Die Erziehung muß sich an die Neigung anschließen" ist die Meinung des Abbés in den Lehrjahren. „Ein Kind, ein junger Mensch, die auf ihrem eigenen Wege irre gehen, sind mir lieber als manche, die auf fremdem Wege recht wandeln. Finden jene, entweder durch sich selbst oder durch Anleitung, den rechten Weg, das ist den, der ihrer Natur gemäß ist, so werden sie ihn nie verlassen, anstatt daß diese jeden Augenblick in Gefahr sind, ein fremdes Joch abzuschütteln und sich einer unbedingten Freiheit zu übergeben" (17, 488). Wir treffen hier auf den für Goethes Individual-Vokabular so wichtigen Ausdruck „das Gemäße," der sich etwa umschreiben ließe als die harmonische Entfaltung der individuellen Anlagen.*) In diesem Geist leitet Goethe die Erziehung seines eigenen Sohnes: „Meine einzige Sorge ist bloß, das zu kultivieren, was wirklich in ihm liegt . . ." (W IV. 14, 186). Lavater gehörte „zu den wenigen glücklichen Menschen, deren äußerer Beruf mit dem inneren vollkommen übereinstimmt und deren früheste Bildung, stetig zusammenhängend mit der späteren, ihre Fähigkeiten naturgemäß entwickelt" (22, 151).

Offenbar handelt es sich in allen diesen Fällen weniger um sittliche, als um geistige Bildung, um die methodische Entfaltung und Pflege der natürlichen geistigen Anlagen.

*) S. über diesen und den entgegengesetzten Begriff der „falschen Richtung" mein Buch „Wort u. Bedeutung in G.'s Sprache" S. 22 ff.; 57 ff.

Hier liegt in der Tat die hohe Bedeutung von Goethes Ideal der harmonischen Gesamtkultur, der Abrundung zur vollentwickelten Persönlichkeit. Nur diejenige Bildung ist „gemäß," die den vorhandenen Kern nicht zerstört, sondern kultiviert und an die „regelmäßige Selbsttätigkeit" (17, 384) anknüpft. Je feiner die Organisation, desto behutsamer ist sie zu behandeln, desto wichtiger ist es, den Gegensatz zwischen dem angeborenen Charakter und den Ansprüchen der Außenwelt allmählich auszugleichen. Eine der schönsten Betrachtungen Goethes über dieses Thema findet sich in dem oben erwähnten Briefe an W. von Humboldt, der wenige Tage vor seinem Tode geschrieben ist. „Zu jedem Tun, daher zu jedem Talent, wird ein Angebornes gefordert, das von selbst wirkt und die nötigen Anlagen unbewußt mit sich führt, deswegen auch so geradehin fortwirkt, daß, ob es gleich die Regel in sich hat, es doch zuletzt ziel- und zwecklos ablaufen kann. Je früher der Mensch gewahr wird, daß es ein Handwerk, daß es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er. Was er auch von außen empfangen, schadet seiner eingebornen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiß, ohne daß es der eigentlichen Grundstimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeit befähige."

Die zweite Lösung der natürlich-sittlichen Antinomie stellt sich im Laufe der ersten Weimarer Epoche ein und beruht auf der sich immer mehr festigenden Überzeugung von der Notwendigkeit der moralischen Weltordnung — einer Überzeugung, die ohne Zweifel durch Kants Ethik einen starken Rückhalt gewann. Damit ist keineswegs eine Geringschätzung des Wurzelhaften, Charakteristischen im Menschen verbunden, aber es macht sich mehr und mehr ein soziales Element geltend: der Einzelne bedarf des Ganzen, er soll Anschluß suchen und hat die Grenzen anzuerkennen, bis zu denen er seinen natürlichen Impulsen folgen darf. Die „Bedingungen" sind der Gegenpol des Individuellen, das sich gern frei, „unbedingt"

entwickeln möchte. Unter diesem Gesichtspunkte erklärt sich eine andere Definition des Begriffes „Erziehung", die der obigen scheinbar entgegengesetzt ist: „Erziehung heißt, die Jugend an die Bedingungen gewöhnen, zu den Bedingungen bilden, unter denen man in der Welt überhaupt, sodann aber in besonderen Kreisen existieren kann" (29, 381). Die Unterordnung unter die Bedingungen der Außenwelt, deren höchste Form das Sittengesetz bildet, stellt das Gleichgewicht her gegen die einseitige Betrachtung des individuellen Naturdranges.

Dieser Gedanke kehrt in zahlreichen Aussprüchen Goethes wieder und verschmilzt schließlich mit der naturphilosophischen Anschauung des Wechselspiels zwischen Konstanz und Variation oder Beharrung und Veränderung. Der Wandlungs- und Wachstumsprozeß des körperlichen wie geistigen Organismus, des Natürlichen wie Sittlichen läßt sich auf das gemeinsame Grundphänomen eines Schwankens und Gegeneinanderstrebens von „K r a f t und S c h r a n k e" oder „W i l l k ü r und G e s e t z" zurückführen. Über dieses Urphänomen wird sich Goethe zuerst Anfang der 80er Jahre klar; in dem Fragment „die Geheimnisse", das 1784—85 entstand, findet sich eine Strophe, die bereits den Kerngedanken von Goethes Ethik enthält:*) dem Zusammenstoß zwischen Triebleben und Bedingungen oder Monas und Außenwelt soll der sittliche Mensch durch freiwillige Resignation zuvorkommen.

Denn alle Kraft dringt vorwärts in die Weite,
Zu leben und zu wirken hier und dort;
Dagegen engt und hemmt von jeder Seite
Der Strom der Welt und reißt uns mit sich fort.
In diesem innern Sturm und äußern Streite
Vernimmt der Geist ein schwer verstanden Wort:
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.

*) Es ist übrigens bemerkenswert, daß Goethe hier die Vielheit der R e l i g i o n e n nach Analogie des morphologischen Grundphänomens erklärt, denn die empirischen Formen der Gottesverehrung gelten ihm als ebensoviele individuelle Spiegelungen eines einzigen ideellen Typus. Überraschend ist diese Parallele nicht, wenn man sich daran erinnert, daß Goethe gerade in jenen Jahren zuerst auf die Einheit der Knochenbildung im ganzen Tierreiche, d. h. auf den osteologischen Typus aufmerksam wurde.

Beide Lösungen des ethischen Grundproblems hat Goethe neben einander gestellt in einer Betrachtung, die in den „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten" eingeschaltet ist. Hier vertritt der alte Geistliche den an Kant gemahnenden strengen Standpunkt und behauptet: „Nur diejenige Erzählung verdient moralisch genannt zu werden, die uns zeigt, daß der Mensch in sich eine Kraft habe, aus Überzeugung eines Besseren selbst gegen seine Neigung zu handeln" (16, 81). Die schlichtenden Worte der Baronin: „Schöneres ist nichts in der Welt, als Neigung, durch Vernunft und Gewissen geleitet," — deuten die ästhetische Lösung an; „leiten" bedeutet hier so viel wie „umbilden" gegenüber dem gewaltsamen Bezwingen der Neigung. Hier kommt also die organische Richtung zur Geltung, nach welcher die Herrschaft des Sittengesetzes nicht zwangsweise, sondern unter möglichster Schonung des Individuellen allmählich begründet werden soll.

Wir gehen nunmehr auf die zweite Lösung der Antinomie zwischen Natur und Sittengesetz noch etwas ausführlicher ein, da sie zu Goethes Freiheitsbegriff überleitet und das dynamische Element in seiner Ethik, die Idee des Kämpfens und Werdens besonders deutlich hervortreten läßt. Das Wichtige an dem Einschränken des unbegrenzten Bildungstriebes ist die Forderung, daß das Individuum sich selbst diese Schranke auferlegen, daß es seine Organe selbst belehren soll. Gerade in dieser Forderung liegt die von Goethe so gern betonte Steigerung des sittlichen gegenüber dem physischen Wachstum, denn erst jetzt beginnt die eigentliche „innere Freiheit" des Menschen. „Frei sein" heißt nach Goethe, sich zwischen den Extremen des spontanen Triebes und der allgemein-sittlichen Norm freischwebend zu erhalten und in jedem Augenblick das Gleichgewicht gleichsam spielend herzustellen. Es ist ein Zustand, „wo man liebt, was man sich selbst befiehlt" (Spr. 655). „Derjenige, der sich mit Einsicht für beschränkt erklärt, ist der Vollkommenheit am nächsten" (Spr. 1020). Man könnte also das Paradoxon aufstellen: frei ist, wer aus freiem Entschluß seine Freiheit aufgeben kann; wer eingesehen hat, daß er, „um frei zu sein, sich selbst beherrschen müsse" (30, 443).

Dieser Begriff der sittlichen Bildung als eines erworbenen Gleichgewichts zeigt eine echt dynamische Färbung, indem er die Sittlichkeit nicht von einem starren Vernunftgesetz abhängig macht, sondern aus dem nie ruhenden Prozeß des Ausgleichs entgegengesetzter Tendenzen hervorgehen läßt, sie gleichsam als Spannung zwischen den Polen des Strebens und der Bedingung auffaßt. Wie das Leben des Einzelnen sich in einem Kampf der Teile im Organismus manifestiert, so ist auch die sittliche Existenz ein schwankendes Gut, das nicht durch Paragraphen und Regeln zu sichern ist, sondern im Kampf der Gegensätze fortwährend neu erworben werden muß. Der sittliche Fortschritt beruht auf der Erkenntnis, daß „das Leben immerfort, wenn es gut geht, als ein stets kämpfendes, überwindendes zu betrachten ist" (an Zelter, Briefw. 5, 166).

Zwischen dem ungezügelten Ausleben des Ichs und der blinden Unterwerfung unter die Autorität schwankt der rohe Naturmensch hin und her. Bei zunehmender Kultur mildern sich die Extreme; aber der Konflikt selbst bleibt bestehen, und das sittliche Bewußtsein muß immer von neuem erworben werden, um nicht wieder in das Chaos eines rohen Wechselspiels der feindlichen Gewalten zurückzusinken.

> Was du ererbt von deinen Vätern hast,
> Erwirb es, um es zu besitzen.

In dieser allmählichen Steigerung der inneren Freiheit, d. h. des Vermögens der Unterordnung bei gleichzeitiger Wahrung individueller Würde und Eigenart, erblickt Goethe die Aufgabe der menschlichen Lebenskunst. Damit dieses innere Wachsen und Steigern vor sich gehe, bedarf es einer immerwährenden geistigen Metamorphose, eines „Abstreifens alter Schlangenhäute", — eines ewigen „Stirb und Werde!" wie es in dem Divangedichte heißt. Aus dem unablässigen Ringen mit dem alten Menschen wird der neue geboren, nur durch die Überwindung unseres früheren Daseins gewinnen wir ein neues, höheres Leben. „Unser ganzes Kunststück besteht darin, daß wir unsere Existenz aufgeben, um zu existieren" (Spr. 261).

So steht Goethes Ethik auch von dieser Seite im Einklang mit seiner dynamischen Naturanschauung. Alles Werden ist ein Kämpfen, alles Gewordene eine Synthese von Gegensätzen. Nur derjenige darf beanspruchen, daß er als „entelechische Monade" zu neuen Aufgaben und Formen des Daseins berufen werde, der mit dem Dichter am Ende seiner irdischen Laufbahn sagen kann:

Laß mich immer nur herein:
Denn ich bin ein Mensch gewesen,
Und das heißt ein Kämpfer sein.

Goethes Freiheitsbegriff ist höchst subtiler Art und klingt vielleicht allzu theoretisch; es mag daher um so mehr angebracht sein, eine praktische Anwendung desselben auf das Gebiet der Politik kurz zu erörtern. Die Polarität des Bedingten und Unbedingten als zweier realer Gegensätze läßt sich gerade an diesem Beispiel schlagend erweisen. Als Ausgangspunkt möge eine neuaufgefundene Skizze dienen, in der sich Goethe über die vielmißbrauchten Schlagworte der Revolution: „Freiheit und Gleichheit" Rechenschaft abzulegen sucht.*) Er gelangt zu dem Ergebnis, daß die beiden Begriffe überhaupt nicht zusammengehören, sondern sich geradezu ausschließen, solange „Freiheit" im landläufigen Sinne als ungehinderte Selbstentfaltung oder gar Willkür gefaßt wird. Wenn die Gesellschaft auf Gleichheit gegründet ist — und daran besteht kein Zweifel — dann ist die Aufrechterhaltung der Gleichheit nur dadurch möglich, daß sich jeder Einzelne im Goetheschen Sinne als „bedingt" erkläre; nur wenn er durch eigene sittliche Kraft den höheren Begriff der Freiheit (= freiwillige Anerkennung der Bedingungen) in die Gesellschaft mitbringt und sich seiner vermeintlichen „Privilegien" begibt, kann Gleichheit existieren.

*) Goethe-Jahrbuch 22, 16 ff. Die Abfassung fällt 1795. Ganz ähnliche Gedanken über den problematischen Wert der sogen. Freiheit finden sich mehrfach; man vergleiche z. B. Gespr. 6, 28; ferner aus „Hermann und Dorothea" (2, 99):

Sprech' er doch nie von Freiheit, als könn' er sich selber regieren!
Losgebunden erscheint, sobald die Schranken hinweg sind,
Alles Böse, das tief das Gesetz in die Winkel zurücktrieb.

Goethes Ausführungen lauten folgendermaßen: „In der Gesellschaft sind alle gleich. Es kann keine Gesellschaft anders als auf den Begriff der Gleichheit gegründet sein, keineswegs aber auf den Begriff der Freiheit. Die Gleichheit will ich in der Gesellschaft finden, die Freiheit, nämlich die sittliche, daß ich mich subordinieren mag, bringe ich mit. Die Gesellschaft in die ich trete, muß also zu mir sagen: Du sollst allen uns anderen gleich sein; sie kann aber nur hinzufügen: wir wünschen daß du auch frei sein mögest, d. h. wir wünschen, daß du dich mit Überzeugung aus freiem vernünftigen Willen deiner Privilegien begibst. — Gesetzgeber oder Revolutionairs, die Gleichheit und Freiheit zugleich versprechen, sind Phantasten oder Charlatans."

Es verlohnt sich, einige weitere Betrachtungen an Goethes Freiheitstheorie anzuknüpfen, die uns einen Einblick in seine politischen Überzeugungen gibt. Tatsächlich deckt sie die Antinomie auf, welche der in einer Republik Lebende fortwährend zu beobachten Gelegenheit hat. Für die Menge bedeutet „Freiheit" nun einmal nichts anderes als möglichst vollkommene Unabhängigkeit, freier Spielraum für das „Streben ins Unbedingte." Mit dieser Tendenz muß aber die Theorie der Gleichheit notwendig kollidieren, denn sie verlangt, wie Goethe richtig hervorhebt, Subordinierung unter eine allgemeine Norm. Es gehört schon ein bedeutendes Maß von Selbstzucht dazu, um die Goethesche Idee der Freiheit in die Tat umzusetzen, und insofern verlangt die republikanische Staatsform einen höheren Grad von politischer Reife und echter Bürgertugend als die Monarchie. Vermutlich waren es Erwägungen solcher Art, die Goethe gegen die Versprechungen der französischen „Revolutionairs" sehr mißtrauisch machten; seine politischen Überzeugungen sind aber noch durch andere Motive bestimmt, über die hier einiges eingeschaltet sei.

Goethe war bekanntlich zeitlebens ein Anhänger des sogen. aufgeklärten Despotismus, obwohl er sich gegen Ende seines Lebens wenigstens theoretisch mit der konstitutionellen Form abzufinden suchte und seiner Utopie in den Wanderjahren den Gedanken eines patriarchalischen Sozialis-

mus zu Grunde legte. Es ist eine Frage, ob Goethe jener Regierungsform so zugetan gewesen wäre, wenn er nicht in Friedrich dem Großen und Karl August zwei ideale Verkörperungen derselben vor Augen gehabt hätte. Abgesehen von der Macht der Tradition dürften seine politischen Überzeugungen vornehmlich aus zwei Motiven abzuleiten sein, auf die m. E. bisher nicht genügend Gewicht gelegt ist. Einesteils mußte dem Dichter die soziale Ordnung des 18. Jahrhunderts sympathischer sein, weil sie mit seinen Idealen eines patriarchalischen Regiments harmonierte, und weil sein Blick für die ewig bleibenden Formen des Menschlich-Typischen in der verhältnismäßig einfachen Organisation und Staatstheorie des feudalen Absolutismus am ersten Befriedigung finden konnte.

Anderseits aber hängt seine Vorliebe für eine Regierungsform, in der die Verwaltung ein Lebensberuf ist, wohl mit seinen Anschauungen über den Dilettantismus zusammen. Gerade wie im einzelnen das ihm „Gemäße" die Richtung seiner Tätigkeit angibt, so soll auch im Gemeinwesen ein jeder das ihm Gemäße tun und seine individuellen Fähigkeiten und Anlagen im Dienste des Ganzen aufs höchste ausbilden. Auch das politische Geschäft verlangt einen Meister. In einer Republik dagegen, wo jeder mitreden zu müssen glaubt, als wären Verwaltung und Regierung a priori vorhandene Fertigkeiten, würde Goethe nur einen treffenden Beweis seiner Lehren vom Dilettantismus, von der falschen Richtung und dem Streben ins Unbedingte gesehen haben. Der Despotismus vielmehr, der sein eigenes Geschäft als Beruf und Lebenswerk treibt, nötigt einen jeden, in seiner Sphäre das Gleiche zu tun und Meister auf seinem Gebiete zu werden, gleichviel wie beschränkt oder ausgedehnt es sei. „Der Despotismus fördert die Autokratie eines Jeden, indem er von oben bis unten die Verantwortlichkeit dem Individuum zumutet und so den höchsten Grad von Tätigkeit hervorbringt" (Spr. i. Pr. 280).

Bei alledem ist freilich eine wichtige Voraussetzung nicht zu vergessen, die uns wieder zu der Formel „Streben—Bedingung" zurückführt: daß sich vor allem der Regierende selbst

zu beschränken wisse. Nirgends ist die Gefahr des Strebens ins Unbedingte größer und nirgends das Gebot der Selbstbeherrschung kategorischer, als für den auf sich allein angewiesenen Fürsten. Über dieses Problem hat Goethe in den „Noten und Abhandlungen zum Divan" einige Betrachtungen einfließen lassen, die einem Fürstenspiegel zum größten Schmuck gereichen würden. Er zeigt zunächst an dem Beispiel orientalischer Despoten, wohin das Streben ins Unbedingte führt. „Ein jeder Mensch wird von seinen Gewohnheiten regiert, nur wird er, durch äußere Bedingungen eingeschränkt, sich mäßig verhalten, und Mäßigung wird ihm zur Gewohnheit. Gerade das Entgegengesetzte findet sich bei dem Despoten; ein uneingeschränkter Wille steigert sich selbst und muß, von außen nicht gewarnt, nach dem völlig Grenzenlosen streben. Wir finden hierdurch das Rätsel gelöst, wie aus einem löblichen jungen Fürsten, dessen erste Regierungsjahre gesegnet wurden, sich nach und nach ein Tyrann entwickelt, der Welt zum Fluch und zum Untergang der Seinen, die auch deshalb öfters dieser Qual eine gewaltsame Heilung zu verschaffen genötigt sind" (4, 341).

Das Gegenstück zu diesem Bilde bietet die Schilderung eines Zustandes, in welchem jeder sein Streben nach den Bedingungen zu regeln gewohnt ist: „Selig preisen wir gebildete Völker, deren Monarch sich selbst durch ein edles, sittliches Bewußtsein regiert; glücklich die gemäßigten bedingten Regierungen, die ein Herrscher selbst zu lieben und zu fördern Ursache hat, weil sie ihn mancher Verantwortung überheben, ihm gar manche Reue ersparen! — Aber nicht allein der Fürst, sondern ein jeder, der durch Vertrauen, Gunst oder Anmaßung Teil an der höchsten Macht gewinnt, kommt in Gefahr, den Kreis zu überschreiten, welchen Gesetz und Sitte, Menschengefühl, Gewissen, Religion und Herkommen zu Glück und Beruhigung um das Menschengeschlecht gezogen haben. Und so mögen Minister und Günstlinge, Volksvertreter und Volk auf ihrer Hut sein, daß nicht auch sie, in den Strudel unbedingten Wollens hingerissen, sich und andere unwiderbringlich ins Verderben hinabziehen."

3. Wahlverwandtschaften.

Wir haben bisher das Verhältnis des Einzelnen zur Außenwelt betrachtet und die beiderseitigen Reaktionen kennen gelernt. Es bleibt noch als dritte Beziehung die Wechselwirkung zwischen den einzelnen Individuen, die Goethe gleichfalls mit Hilfe des dualistischen Grundgesetzes erklärt. Er stellt sich dieselbe teils nach Analogie der magnetischen und elektrischen Erscheinungen als ein Anziehen und Abstoßen vor, teils mit Hilfe des chemischen Begriffes der Affinität. Später bediente er sich gern des Ausdruckes „Wahlverwandtschaften", um dieses Spiel der Sympathien und Antipathien zu kennzeichnen, und zwar wurde er direkt oder indirekt durch eine Schrift des Chemikers Bergmann bezw. eine 1785 erschienene Übersetzung derselben auf dieses Wort aufmerksam gemacht. Eine der frühesten Belegstellen scheint eine kurze Tagebuchnotiz vom 15. Juni 1797 zu bieten: „Verwandtschaft und Trennung, Anwendung auf unsere Individuen." Ganz deutlich ausgeprägt ist die Vorstellung schon im Jahre 1799 in einer Kritik der dramatischen Technik Crebillons: „Er behandelt die Leidenschaften wie Kartenbilder, die man durcheinander mischen . . . und wieder ausmischen kann, ohne daß sie sich im geringsten verändern. Es ist keine Spur von der zarten chemischen Verwandtschaft, wodurch sie sich anziehen und abstoßen, vereinigen, neutralisieren, sich wieder scheiden und herstellen" (W IV. 14, 204).

Allmählich bürgert sich diese „chemische Gleichnisrede" als stehender Ausdruck ein,*) und ebenso kehrt das Bild vom Anziehen und Abstoßen beständig wieder. Besteht doch für Goethe das Verhältnis zwischen Ich und Außenwelt einerseits in

*) S. die Belegstellen in meinem Buche „Wort und Bedeutung in G. s Sprache" S. 255. — Über den Wert solcher Gleichnisreden spricht sich G. zu Riemer folgendermaßen aus: „Die sittlichen Symbole in den Naturwissenschaften (z. B. das der „Wahlverwandtschaften" vom großen Bergmann erfunden und gebraucht) sind geistreicher und lassen sich eher mit Poesie, ja mit Sozietät verbinden, als alle übrigen, die ja auch, selbst die mathematischen, nur anthropomorphische sind, nur daß jene dem Gemüt, diese dem Verstande angehören" (Gespr. II, 270).

der Wirkung des Einzelnen, die sich als „Handlung und Tat, als Wort und Schrift" äußert, anderseits in der Rückwirkung der Außenwelt, „es sei nun, daß Liebe uns zu fördern suche, oder Haß uns zu hindern wisse" (33, 130). Das Phänomen der Wahlverwandtschaften, das in dem gleichnamigen Roman nach seiner pathologischen Seite zergliedert wird, ist im Grunde das Urmotiv von Goethes erotischer Dichtung, die nicht müde wird, „alle das Neigen von Herzen zu Herzen" in den verschiedensten Graden und Phasen zu verfolgen. Aus diesem Grunde erkennt Goethe z. B. dem Hohelied einen vorbildlichen Wert zu und nennt es das „Zarteste und Unnachahmlichste, was uns von Ausdruck leidenschaftlicher, anmutiger Liebe zugekommen . . . Das Hauptthema jedoch bleibt glühende Neigung jugendlicher Herzen, die sich suchen, finden, abstoßen, anziehen, unter mancherlei höchst einfachen Zuständen" (4, 231).

Die Vorliebe Goethes für den chemischen Begriff Wahlverwandtschaften liegt wohl darin begründet, daß derselbe die Möglichkeit der verschiedenartigsten gröberen und feineren Schattierungen offen läßt. Aus dem gleichen Grunde bevorzugt er das Wort „reagieren" in der Bedeutung eines Gegenwirkens, das zugleich „ein Mit- und Einwirken" bezeichnet (19, 316). So fühlte sich Goethe zu Spinoza hingezogen, weil sich „Geist und Herz, Verstand und Sinn mit notwendiger Wahlverwandtschaft suchten". „Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Wiederspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise" (22, 168). Sind solche Ergänzungen möglich, so begreift sich, dass „eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen."

Ganz anderer Art sind Verhältnisse zwischen Individuen, die sich im Grunde von einander abstoßen und dennoch aus freiem Entschluß neben einander hergehen, indem sie sich als Pole eines und desselben Ganzen ansehen lernen. Unter diesem Gesichtspunkte faßte Goethe sein Verhältnis zu Schiller auf: „Niemand konnte leugnen, daß zwischen zwei Geistesantipoden mehr als ein Erddiameter die Scheidung mache, da sie denn

beiderseits als Pole gelten mögen, aber eben deswegen in Eins nicht zusammenfallen können" (27, 310). Und doch konnte auch hier ein Bezug stattfinden. „Nicht jeder Gegensatz muß trennen. Im Gegenteil. Sie können verbinden, indem sie sich ergänzen und noch mehr, indem sie eine ewige Anregung auf die Partner sind, eine Befruchtung, Reibung, ein wechselseitiges Prüfen veranlassen" (Bielschowsky, Goethe II, 112).

Drittes Kapitel.

Das Denken in Beziehungen.

Vorbemerkung.

In dem geschichtlichen Abriß der Gegensatzlehre ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß der Relativismus eine häufige Begleiterscheinung der dynamischen Anschauungsweise ist.*) Je weniger nach dem Bleibenden im Fluß des Werdens gefragt und je mehr der Nachdruck auf den Wandel selbst, auf den Rhythmus des Geschehens gelegt wird, desto mehr macht sich die Neigung geltend, diese aufeinanderfolgenden oder nebeneinanderliegenden Stadien in Beziehung zu setzen und über ihre relative Berechtigung nachzudenken. In vorgerückteren Epochen wird zwar die Notwendigkeit logischer und sittlicher Normen anerkannt und mit einer organischen Naturbetrachtung vereinigt, aber gleichwohl bleibt die Neigung zum korrelaten Denken, zum vorsichtigen Abwägen der als entgegengesetzt empfundenen Kategorien bestehen. In diesem Falle befindet sich auch Goethe. Er zeigt zu allen Zeiten seines Lebens und auf allen Gebieten ein seltenes Vermögen, alles nach Verhältnissen und Beziehungen zu beurteilen, sich beständig bewußt zu bleiben, daß der Mensch zu einer gegebenen Zeit nur einen Ausschnitt des Daseins oder eine Phase desselben vor sich habe, und daß daher bei allem dogmatischen Werten die größte Vor-

*) S. oben S. 5; 24; 88.

sicht geboten sei. Beispiele solcher Einsicht in die Relativität der menschlichen Anschauungen und in die Vieldeutigkeit der Begriffe als Hauptquelle alles Streites finden sich schon in Goethes Frühzeit. So erinnert Goethe in den religiösen Erörterungen mit Lavater und Pfenninger seine rechtgläubigen Freunde daran, daß „alles was unter uns Widerspruch scheint, nur Wortstreit ist, der daraus entsteht, weil ich die Sachen unter anderen Kombinationen sentire und darum ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen muß. Welches aller Kontroversien Quelle ewig war und bleiben wird" (W IV. 2, 155).

In gewisser Hinsicht ist Goethes relativistische Denkweise mit dem Skeptizismus der griechischen und französischen Aufklärung verwandt, aber sie unterscheidet sich durchaus von dem logischen Indifferentismus der Sophisten. Sein Vermögen, in Beziehungen zu denken, entartet nirgends zu einem frivolen Spiel der Dialektik, weil es sich nicht um logische Kontradiktion und Verneinung handelt, sondern um reale Opposition. Bei dem Sophisten ist das Resultat seiner Methode ein Nichts; bei dem dynamischen Philosophen die Totalität, die Vielheit der Beurteilungsweisen, von denen jeder einzelne Mensch nur je eine repräsentiert. Denn eben darin liegt der Grund unserer Unzulänglichkeit, daß wir nur alles in Bezug auf uns denken, daß wir nicht das Ganze, das Eine, sondern nur eine Seite, eine Phase des Ganzen übersehen können. Riemer hat eine längere Auseinandersetzung Goethes über dieses Thema aufgezeichnet, das jedenfalls dem Sinne nach im Einklang mit seiner sonstigen Denkweise steht. Wir heben daraus folgende Stelle aus: „Alle Philosophie über die Natur bleibt doch nur Anthropomorphismus, d. h. der Mensch, eins mit sich selbst, teilt allem, was er nicht ist, diese Einheit mit, zieht es in die seinige herein, macht es mit sich selber eins. — Um die Natur zu erkennen, müßte er sie selbst sein. Was er von der Natur ausspricht, das ist etwas, d. h. es ist etwas Reales, es ist ein Wirkliches, nämlich in Bezug auf ihn. Aber was er ausspricht, das ist nicht alles, es ist nicht die ganze Natur, er spricht nicht die Totalität derselben aus. — Wir mögen an der Natur beobachten, messen, rechnen, wägen etc. wie wir wollen,

es ist doch nur unser Maß, wie der Mensch das Maß der Dinge ist" (Gespr. 2, 180).*)

Ein großer Reichtum von Stoff liegt vor, um Goethes Relativismus daran zu erläutern. Wir beginnen zunächst mit der Polarität der Denkmethoden selbst, um von da auf sittliche, soziale und andere Antinomien überzugehen.

1. Wechsel der Denkmethoden.

Die Forderung der Totalanschauung bildet die Grundlage von Goethes Denk- und Forschungsmethode. Wer diese Forderung erfüllt, wird imstande sein, eine Summe von Einzelheiten sofort zusammenzufassen und das Wesenhafte, Charakteristische daraus abzuscheiden. Die Geistesaugen sollen mit den Augen des Leibes, der zergliedernde Verstand mit dem beziehenden synthetischen Blick durch und neben einander wirken. So erkannte Goethe in gewissen verkümmerten tierischen oder pflanzlichen Gliedern das gleiche Organ, das sich anderswo in vollkommen ausgebildeter Form vorfand. Der Forschende soll also den Typus oder die Idee fortwährend in der Erscheinung wirksam erkennen und sich zwischen der „Weite" des geistigen Blickes und der „Enge" der exakten Beobachtung mit Leichtigkeit hin- und herbewegen. „Die Idee ist in der Erfahrung nicht darzustellen, kaum nachzuweisen; wer sie nicht besitzt, wird sie in der Erscheinung nirgends gewahr; wer sie besitzt, gewöhnt sich leicht, über die Erscheinung hinweg-, weit darüber hinauszusehen, und kehrt freilich nach einer solchen Diastole, um sich nicht zu verlieren, wieder an die Wirklichkeit zurück und verfährt wechselsweise wohl so sein ganzes Leben. Wie schwer es sei, auf diesem Wege für Didaktisches oder wohl gar Dogmatisches zu sorgen, ist dem Einsichtigen nicht fremd" (33, 133).

Goethe hat über die Forderung der geistigen Beweglichkeit viel nachgedacht und besonders bei seinen

*) Gomperz (Griechische Denker 1, 362) weist darauf hin, daß Goethe hier den homo-mensura Satz des Protagoras in seiner ursprünglichen generellen Bedeutung richtig erfaßt, während er sonst meist im grob subjektivistischen Sinne der späteren Sophistik ausgelegt wird.

morphologischen Untersuchungen über die Versatilität des Typus darauf hingewiesen, daß dem widerspruchsvollen Dasein und Wandel des Lebendigen nicht mit starren Begriffen, sondern nur mit den beweglichen Organen der geistigen Anschauung beizukommen sei. „Bei allem nun hat der treue Forscher sich selbst zu beobachten und zu sorgen, daß, wie er die Organe bildsam sieht, er sich auch die Art zu sehen bildsam erhalte, damit er nicht überall schroff bei einerlei Erklärungsweise verharre, sondern in jedem Falle die bequemste, der Ansicht, dem Anschauen analogste zu wählen verstehe" (W II. 6, 349). In den Entwürfen und Vorarbeiten zur Morphologie, die durch die Weimarer Ausgabe zugänglich gemacht sind, finden sich zahlreiche Betrachtungen, die alle dem gleichen methodologischen Thema der geistigen Elastizität gewidmet sind. Denn gerade bei diesen Arbeiten trat es zu Tage, wie schwer es sei, das Typische, Feste von dem Individuellen, Beweglichen zu scheiden und „den Proteus zu haschen, der sich nur in Widersprüchen offenbart." „Die größte Schwierigkeit besteht darin, daß man etwas als still und feststehend behandeln soll, was in der Natur immer in Bewegung ist" (W II, 6, 318).

Bei manchen Problemen macht es sich Goethe geradezu zur Pflicht, mehrere Hypothesen gleichsam gegen einander arbeiten zu lassen und durch eine Art „wechselseitiger Erhellung", um Scherers Ausdruck anzuwenden, Licht zu gewinnen. Es ist von Wichtigkeit „zu allererst recht zu überdenken, wie man sich in die Mitte zwischen die Erklärungsarten setzt" (W II. 11, 365). „Man müßte also zwei Hypothesen gleichsam unabhängig eine für die andere vortragen, wovon eine beinahe so schwer zu fassen ist, als die andere, sie jedoch, ohne daß sie einander aufheben, einander entgegenzustehen scheinen. Gewöhnt sich erst das Gemüt daran, diese beiden Hypothesen problematisch zu betrachten, gegen einander abzuwägen, eine mit der andern zu verbinden, oder eine durch die andere zu vertreiben, so gewöhnt sich der Geist vielleicht daran, beide auf einmal zu fassen" (W II. 6, 316; über die Erklärung des weiblichen Teils bei den Pflanzen; ähnlich über das Hin- und Herwiegen zwischen Neptunismus und Vulkanismus 33, 412).

Eine der wichtigsten methodologischen Fragen betrifft das Verhältnis von Synthese und Analyse. Es ist begreiflich, daß gerade ein Forscher wie Goethe, der auf die Totalanschauung eines zweckmäßig gegliederten Ganzen einen so hohen Wert legte und z. T. ganz andere Wege einschlug, wie die rechnende und messende Wissenschaft, über das Verhältnis jener beiden Hauptmethoden zu einander so viel nachdachte. Der Aufsatz „Analyse und Synthese" enthält besonders lehrreiche Betrachtungen über die Fehler und Irrtümer, die aus einseitiger oder falscher Anwendung gewisser Methoden entstehen. „Es ist nicht genug, daß wir bei Beobachtung der Natur das analytische Verfahren anwenden, d. h. daß wir aus einem irgend gegebenen Gegenstande so viel Einzelheiten als möglich entwickeln und sie auf diese Weise kennen lernen, sondern wir haben auch eben diese Analyse auf die vorhandenen Synthesen anzuwenden, um zu erforschen, ob man denn auch richtig, ob man der wahren Methode gemäß zu Werke gegangen" (34, 142). Die Hauptsache, woran man bei ausschließlicher Anwendung der Analyse nicht zu denken scheint, ist, daß jede Analyse eine Synthese voraussetzt. Ein Sandhaufen läßt sich nicht analysieren; bestünd „er aber aus verschiedenen Teilen, man setze Sand und Gold, so ist das Waschen eine Analyse, wo das Leichte weggeschwemmt und das Schwere zurückgehalten wird." — „Ein Jahrhundert, das sich bloß auf die Analyse verlegt und sich vor der Synthese gleichsam fürchtet, ist nicht auf dem rechten Wege; denn nur beide zusammen, wie Aus- und Einatmen, machen das Leben der Wissenschaft" (34, 143)

Ein ausgezeichnetes Material zur Erläuterung dieser Methodenfrage bot sich Goethe aus Anlaß der bekannten Kontroverse zwischen den französischen Zoologen Cuvier und Saint-Hilaire*); seine eigene Darstellung dieses Streites ist ein weiteres

*) Vgl. im allgemeinen die Einleitungen und Kommentare von Kalischer und Steiner zu den betreff. Ausgaben der Naturwiss. Schriften. — Es handelt sich um die Frage, ob die Arten als konstant oder veränderlich anzusehen seien, wobei Saint-Hilaire die letztere Anschauung vertrat, aus der die heutige Transmutationslehre erwachsen ist. Goethes Stellungnahme zu dieser Kontroverse ist nicht so direkt, wie oft angenommen wird, denn es

Beispiel, wie sich Goethe scheinbar unversöhnliche Gegensätze als notwendige Komplemente eines Ganzen zu erklären sucht. „Cuvier arbeitet unermüdlich als Unterscheidender, das Vorliegende genau Beschreiben der und gewinnt sich eine Herrschaft über eine unermeßliche Breite. Geoffroy de Saint-Hilaire hingegen ist im stillen um die Analogien der Geschöpfe und ihre geheimnisvollen Verwandtschaften bemüht; jener geht aus dem Einzelnen in ein Ganzes, welches zwar vorausgesetzt, aber als nie erkennbar betrachtet wird; dieser hegt das Ganze im inneren Sinne und lebt in der Überzeugung fort, das Einzelne könne daraus nach und nach entwickelt werden . . . Hier sind zwei verschiedene Denkweisen im Spiele, welche sich in dem menschlichen Geschlecht meistens getrennt und dergestalt verteilt finden, daß sie, wie überall, so auch im Wissenschaftlichen schwer zusammen verbunden angetroffen werden und, wie sie getrennt sind, sich nicht wohl vereinigen mögen" (34, 147). Und doch sind „Sondern und Verknüpfen zwei unzertrennliche Lebensakte . . . Je lebendiger diese Funktionen des Geistes, wie Aus- und Einatmen, sich zusammenverhalten, desto besser

handelt sich hier für ihn in erster Linie um die wissenschaftliche Methode, erst in zweiter um das biologische Problem. Man wird in der vielerörterten Frage, inwiefern Goethe ein Vorläufer Darwins sei, zugeben müssen, daß ihn das Hauptproblem der heutigen Evolutionslehre, die Ableitung der Arten und Gattungen von einer Stammform und die Umwandlung derselben als mechanisch bedingter, zeitlicher Prozeß, wenig beschäftigte. Sein Bestreben war darauf gerichtet, die Auswirkung des unsichtbaren Typus in der sichtbaren Welt der Erscheinungen, oder die lebendige, bewegliche Mannigfaltigkeit eines einheitlichen Grundplanes der Schöpfung zu erkennen. Er bemühte sich daher, das beharrende, konstante Element festzuhalten, ohne anderseits die Variabilität des Typus zu vergessen. — Daraus ergibt sich sein Verhältnis zu dem Streit der französischen Gelehrten. An Cuviers Theorie der Konstanz hatte er an sich nichts auszusetzen, wohl aber an der Einseitigkeit und Starrheit, mit der Cuvier sie durchführte und jede Veränderlichkeit ablehnte. Er verfiel damit in eben den Fehler des Dogmatisierens, den Goethe so leidenschaftlich bekämpfte. Saint-Hilaires Methode dagegen mußte ihm ihrer größeren Beweglichkeit halber zusagen. Und um diese Methode war es ihm in dem Fall mehr zu tun, als um das Problem selbst, dessen weitere Perspektive er wohl kaum ahnte. Seine Sympathien würden auch heute auf Seite derjenigen Partei sein, die sich der größeren Freiheit und Beweglichkeit im Denken und Anschauen befleißigte.

wird für die Wissenschaft und ihre Freunde gesorgt sein" (34, 158).

Warum sollte auch eine solche Polarität der Forschungsmethode nicht das Normale sein, da doch die Natur selbst in gleicher Weise verfährt; wenigstens ist der dynamische Naturphilosoph hiervon überzeugt. „Mir entging nicht, die Natur beobachte stets analytisches Verfahren, eine Entwicklung aus einem lebendigen, geheimnisvollen Ganzen und dann schien sie wieder synthetisch zu handeln, indem ja völlig fremd scheinende Verhältnisse einander angenähert und sie zusammen in eins verknüpft wurden" (34, 95). Eben deshalb, weil das zu Erkennende sich wechselsweise trennt oder gliedert, und wiederum einigt oder zusammendrängt, muß der menschliche Geist die gleiche Beweglichkeit besitzen, wenn er ein Werdendes begreifen will. „Ist das ganze Dasein ein ewiges Trennen und Verbinden, so folgt auch, daß die Menschen im Betrachten des ungeheuren Zustandes auch bald trennen, bald verbinden werden" (Spr. i. Pr. 913). Eine „gesetzmäßig-freie, lebhafte, aber regulierte Vorstellungsart" nennt Goethe anderswo (33, 264) das Vermögen, sich freies Spiel und Streben zur Mannigfaltigkeit in Verbindung oder Wechselwirkung mit Gebundenheit und Zusammenziehen zur höchsten Einheit vorstellen zu können.

Auch als Dichter hatte Goethe Gelegenheit, den Wechsel von S y n t h e s e und A n a l y s e an sich zu beobachten. Dem eigentlichen Schöpfungsakt, der synthetischer Natur ist, geht eine Periode zerstreuender Arbeit und des Materialsammelns vorher. „Ich weiß recht gut," schreibt der Dichter an Heinr. Meyer, „daß die sammelnde Aufmerksamkeit auf äußere Gegenstände bei mir nur eine gewisse Zeit lang dauert und daß die verbindende und, wenn Sie wollen, poetische Tendenz alsdann desto lebhafter und unaufhaltsamer sich in Bewegung setzt" (W IV. 11, 69). Bei dem Sammeln von Material für die Geschichte der Farbenlehre gerät Goethe eine Zeit lang in Gefahr, sich auf verlockenden Seitenwegen zu verlieren und zu weitschweifig zu werden; „ich faßte mich jedoch bald wieder ins Enge und wußte zur rechten Zeit einen Abschluß zu finden"

(27,67). Dieser Wechsel zwischen Ausbreitung und Konzentration gewann für Goethe ein besonderes Interesse, als er gewisse Sätze Kants las und — in seiner Auslegung derselben — eigene Erfahrungen wiedererkannte: „Hatte ich doch in meinem ganzen Leben, dichtend und beobachtend, synthetisch und dann wieder analytisch verfahren; die Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir, wie ein zweites Atemholen, niemals getrennt, immer pulsierend" (34, 95).

Die Korrelation der analytischen und synthetischen Methode ist nur einer von vielen Fällen, in denen entgegengesetzte Denk- und Anschauungsweisen als komplementär aufgefaßt werden können, so daß sie sich im polarischen Wechselwirken ergänzen oder ablösen. Dahin gehört z. B. der Gegensatz zwischen Dynamismus und Atomismus. Als Dynamiker bekämpfte Goethe im allgemeinen die mechanisch-atomistische Lehre, aber er war auch hier bereit, die Berechtigung und den Nutzen derselben zu bestimmten Zwecken einzuräumen. Außerdem war die Geschichte der Wissenschaften ein untrüglicher Beweis, daß sich diese beiden Denkweisen im Wechsel der Zeitalter ablösten und daß daher weder die eine noch die andere zu entbehren sei. „Weil die menschlichen Denkweisen auch in einem gewissen Zirkel eingeschlossen sind, so kommen die Methoden bei der Umkehrung immer wieder auf die alte Seite. Atomistische und dynamische Vorstellungen werden immer wechseln, aber nur a potiori; denn keine vertreibt die andere ganz und gar, nicht einmal im Individuum; denn der entschiedenste Dynamiker wird, ehe er sich's versieht, atomistisch werden, und so kann sich auch der Atomist nicht dergestalt abschließen, daß er nicht hier und da dynamisch werden sollte" (27, 334). Demgemäß wird der Naturforscher z. B. bei der Behandlung morphologischer Fragen nicht verschmähen, gelegentlich die atomistische Erklärungsart anzuwenden, und er sollte jedenfalls imstande sein, sich auch in diese Methode hineinzuversetzen. Denn es handelt sich bei dem Studium organischer Vorgänge um die Frage, „ob man eine gewisse Einheit, an der die Mannigfaltigkeit sichtbar ist, aus schon vorhandenem Mannigfaltigem, Zusammengesetztem

erklären, oder aus einer produktiven Einheit entwickelt ansehen und annehmen wolle. Beides mag zulässig sein, wenn wir die verschiedenen im Menschen hervortretenden Vorstellungsarten wollen und müssen gelten lassen, die atomistische nämlich und die dynamische . . . Jene kann sich auf die Anastomose berufen, diese auf die angenommene Vielheit und Einheit . . . . Der Naturforscher als Philosoph darf sich nicht schämen, sich in diesem Schaukelsystem hin- und herzubewegen" (W II. 6, 350).

Sogar die Mathematik, für deren Verständnis ihm das Organ mangelte, suchte Goethe als notwendiges Gegenstück zur Naturlehre zu begreifen, insofern als „Quantität und Qualität als die zwei Pole des erscheinenden Daseins gelten müssen" (Spr. 995). „Die Physik muß in einer entschiedenen Unabhängigkeit bestehen und mit allen liebenden, verehrenden, frommen Kräften in die Natur und das heilige Leben derselben einzudringen suchen, ganz unbekümmert, was die Mathematik von ihrer Seite tut. Diese muß sich dagegen unabhängig von allem Äußeren erklären, ihren eigenen großen Geistesgang gehen und sich selber reiner ausbilden, als es geschehen kann, wenn sie wie bisher sich mit dem Vorhandenen abgibt und diesem etwas abzugewinnen oder anzupassen trachtet" (Spr. 914).

Als komplementär sind ferner Forschung und Lehre, Entdeckung neuer Wahrheiten und Verbreitung des Entdeckten anzusehen. An Nees von Esenbeck schreibt Goethe einmal: „Es ist ein großer Gewinn, wenn man genötigt ist, sich mündlich mitzuteilen, besonders der Jugend; alles reift schneller, weil man gar bald gewahr wird, daß man das Esoterische ins Exoterische verwandeln und durch eine Wechselwirkung beider die wahre, lebendige Wissenschaft aufbauen müsse" (W IV. 29, 153).

Mit schönen Worten umschreibt Goethe in einem Briefe an v. Willemer, den Gatten der „Suleika", den Gegensatz zwischen abstraktem und konkretem Denken: „Indem Sie nach dem Allgemeinen streben, muß ich, meiner Natur nach, das Besondere suchen. Meine Tendenz ist die Verkörperung der Ideen, Ihre die Entkörperung derselben . . ." (W IV. 25, 283).

Von besonderem Interesse sind einige Auslassungen Goethes über den heute vielerörterten Gegensatz zwischen historischer und konstruktiver Beurteilung des Geschehens.*) Liegt dem Werden ein bestimmter Plan zu Grunde, ist die Geschichte die Erfüllung einer sittlichen Idee, oder nur die zufällige Abwicklung und Folge von Ereignissen, die sich durch geringe Verschiebung der Bedingungen ganz anders hätten gestalten können? Auch hier möchte Goethe ein Wechselspiel der bestimmenden und bestimmten Agentien annehmen. Eine allgemeine Grundrichtung oder notwendige Entwicklung wird durch besondere Verhältnisse und Bedingungen in bestimmte Bahnen gelenkt; Gesetz und Zufall greifen in einander. Zu diesem Ergebnis kommt Goethe in der Geschichte der Farbenlehre. „Man mag sich die Bildung und Wirkung der Menschen, unter welchen Bedingungen man will, denken, so schwanken beide durch Zeiten und Länder, durch Einzelheiten und Massen die proportionierlich und unproportionierlich auf einander wirken; und hier liegt das Inkalkulable, das Inkommensurable der Weltgeschichte. Gesetz und Zufall greifen ineinander; der betrachtende Mensch aber kommt oft in den Fall, beide mit einander zu verwechseln, wie sich besonders an parteiischen Historikern bemerken läßt, die zwar meistens unbewußt, aber doch künstlich genug sich eben dieser Unsicherheit zu ihrem Vorteil bedienen“ (36, 91).

Ganz dieselbe Auffassung des geschichtlichen Werdens als eines polaren Verhältnisses von Idee und Bedingung vertritt Goethe in einem Briefe an Reinhard vom 24. Dez. 1819. Er nimmt hier Bezug auf Kestners 1819 erschienene Schrift „Die Agape oder der geheime Weltbund der Christen“, in welcher die Ausbreitung des Christentums als das Werk eines Geheimbundes, und somit als Erfüllung eines zielbewußten Wollens dargestellt wird. Goethe verhält sich gegen diese Konstruktion sehr skeptisch, wie das kleine Gedicht „Kestners Agape“

*) Vgl. z. B. Th. Lindner, Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1901. S. 157 ff. Goethes Lösung entspringt seiner allgemeinen Anschauung über das Ineinandergreifen von Freiheit und Notwendigkeit im Gewebe der Welt; vgl. unten S. 437 ff.

zeigt, mit den Schlußversen: „Das hilft uns alles nichts, Wir sind betrogen“ (3, 189). In dem Brief an Reinhard möchte er, wie in der obigen Betrachtung, ein Ineinandergreifen von Gesetz und Zufall, von natürlichen und künstlichen Bedingungen als Lösung des Problems vorschlagen: „Die ganze Frage geht darauf hinaus: hat sich das Christentum bloß durch sittliche Wirkung auf die Menge und durch die Menge, zufällig wogend, hervorgetan und zur Einheit gestaltet, oder ist es von einer Einheit, von einem entschiedenen Bunde vorsätzlich, künstlich ausgegangen? Er (Kestner)behauptet letzteres und wenn er es nicht streng beweist, so gibt er uns doch Verdacht genug, es möge wohl so sein. Wie wunderlich ist die Ähnlichkeit mit unserer neuen allgemeinen Verschwörung,*) wo noch immer nicht für jedermann entschieden ist, ob sie von der Peripherie zu einem Mittelpunkt, oder vom Mittelpunkt zur Peripherie strebe? Vielleicht irrt man nicht, wenn man beides zugibt und ein pulsierendes Wechselverhältnis zwischen Disposition und Determination annimmt“ (Briefw. mit Reinhard S. 172).

Das Verlangen nach Totalanschauung, das bei Goethe einen so ausgeprägten Sinn für die Polarität der Denkrichtungen zeitigt, äussert sich ferner in seiner eigentümlichen Gewohnheit, ein Selbstgespräch zum Zwiegespräch umzubilden. Der Dichter erzählt von sich in Dichtung und Wahrheit: „Gewöhnt, am liebsten seine Zeit in Gesellschaft zuzubringen, verwandelte er auch das einsame Denken zur geselligen Unterhaltung und zwar auf folgende Weise. Er pflegte nämlich, wenn er sich allein sah, irgend eine Person seiner Bekanntschaft im Geiste zu sich zu rufen. Er bat sie niederzusitzen, ging an ihr auf und ab, blieb vor ihr stehen und verhandelte mit ihr den Gegenstand, der ihm eben im Sinn lag. Hierauf antwortete sie gelegentlich oder gab durch die gewöhnliche Mimik ihr Zu- oder Abstimmen zu erkennen, wie denn jeder Mensch hierin etwas Eigenes hat. Sodann fuhr der Sprechende fort, dasjenige, was dem Gaste zu gefallen

*) Gemeint ist wohl die demokratische Bewegung.

schien, weiter auszuführen, oder was derselbe mißbilligte, zu bedingen, näher zu bestimmen und gab auch wohl zuletzt seine These gefällig auf“ (22, 121 ff.).

Auf diese Weise nötigte sich der Monologisierende, eine Sache von entgegengesetzten Seiten zu überschauen und das Problem gleichsam in die Mitte zu nehmen. Daß er seine ursprüngliche Behauptung sogar aufzugeben imstande war, zeugt am besten für das stark entwickelte Vermögen, sich in eine andere Meinung hineinzuversetzen und das persönliche vollständig von dem sachlichen Element zu trennen. Mit Recht leitet Goethe daher aus diesem angeborenen dialektischen Triebe seinen freien Blick in wissenschaftlichen Fragen ab; er sagt hierüber gelegentlich: „Überhaupt sollte man sich in Wissenschaften gewöhnen, wie ein Anderer denken zu können; mir als dramatischem Dichter konnte dies nicht schwer werden, für einen jeden Dogmatisten freilich ist es eine harte Aufgabe“ (33, 112).

Dieser Vergleich des wissenschaftlichen Problems mit einem d r a m a t i s c h e n Vorwurf, dem man am besten im Hin und Wieder des Dialogs, durch Spiegelung in Gegensätzen beikommen könne, ist bezeichnend für die Einheit von Goethes dichterischer und wissenschaftlicher Arbeitsmethode. Wir gewinnen von Egmont eine so klare Vorstellung, weil von verschiedenen und z. T. entgegengesetzten Seiten auf ihn Licht fällt, weil er in seinen Beziehungen zu den Spaniern und Niederländern, zum Volk wie zu Freunden und Geliebten dargestellt wird. So kann man auch ein wissenschaftliches Problem nur wahrhaft erschöpfend behandeln, wenn man es als Mittelpunkt oder beziehungsreiches Ganzes auffaßt und von verschiedenen Seiten angreift, anstatt es durch ein beschränktes Dogma in die Ecke zu treiben.“ Wenn wir von Wirkungen des Geistes reden, sind keine Worte zart und subtil genug“; das beste Mittel ist, „durch Gegensätze zu operieren, die Frage von zwei Seiten zu beantworten und so gleichsam die Sache in die Mitte zu fassen“ (28, 98). Dazu gehört aber das Vermögen, das Problem gleichsam spielend zu umkreisen, um einen allseitigen Überblick zu gewinnen. „Mit dem Positiven muß man es nicht so

ernsthaft nehmen, sondern sich durch Ironie darüber erheben und ihm dadurch die Eigenschaft des Problems erhalten" (Briefw. mit Graf von Sternberg, S. 165).

Gerade hierin liegt aber die Schwierigkeit, daß der menschliche Geist so selten imstande ist, die beiden Pole eines Ganzen im Geiste gleichzeitig zu überschauen. Der Einzelne will sich nicht gern eingestehen, daß seine Meinung nicht die Menschheit repräsentiert, sondern einen winzigen Ausschnitt. Man begreift erst bei andauerndem Studium der Geistesgeschichte, „daß die verschiedenen Denkweisen in der Verschiedenheit der Menschen gegründet sind, und eben deshalb eine durchgehende gleichförmige Überzeugung unmöglich ist" (W IV. 22, 21). Das Bekämpfen einer Ansicht durch Aufstellung einer andern ist daher nur eine halbe Lösung; die ganze besteht in dem Vermögen, sich mit Freiheit zwischen und über den Theorien zu bewegen. „Alle Individuen und ihre Schulen sehen das Problematische in den Wissenschaften als etwas an, wofür oder wogegen man streiten soll, eben als wenn es eine andere Lebenspartei wäre, anstatt daß das Wissenschaftliche eine Auflösung, Ausgleichung oder eine Aufstellung unausgleichbarer A n t i n o m i e n fordert" (W II. 11, 160). — Dieser letztere Ausdruck findet sich auch in einem Briefe an Schlichtegroll, in dem sich Goethe über seinen Freund Jakobi und die zwischen ihnen bestehende „Antinomie" äußert, die jedoch nicht zu beseitigen und im Grunde das Normale sei. „Nach seiner Natur, und dem Wege, den er von jeher genommen, muß sein Gott sich immer mehr von der Welt absondern, da der meinige sich immer mehr in sie verschlingt. Beides ist auch ganz recht: denn gerade dadurch wird es eine Menschheit, daß, wie so manches andere sich entgegensteht, es auch Antinomien der Überzeugung gibt. Diese zu studieren macht mir das größte Vergnügen, seitdem ich mich zur Wissenschaft und ihrer Geschichte gewandt habe" (W IV. 22, 255). Gerade hier zeigt sich übrigens deutlich, wie eng relativistische Neigungen und Toleranz verknüpft sind.

Die Aufgabe der Goetheschen Dialektik besteht also darin, den logischen Widerspruch in den realen Gegensatz zu verwandeln und in Beziehungen zu denken. Beweglichkeit des

Geistes, Wechsel der Forschungsmethoden, Verständnis entgegengesetzter Geistesrichtungen, Würdigung des Problems als Mitte zwischen Gegensätzen und Antinomien — diese Forderungen stellt Goethe an den unabhängigen wissenschaftlichen Arbeiter. Es ist auffallend, daß die Organisation der pädagogischen Provinz in den Wanderjahren auf diese Kunst der Dialektik keine Rücksicht nimmt, um so mehr als Goethe die Bedeutung derselben für die Erziehung wohl anerkannte. Dies geht wenigstens aus einem Gespräch mit Eckermann hervor, in dem er die Mohammedaner belobt, weil sie den Geist von Jugend auf zur Beweglichkeit und Gewandtheit bilden. „Ihren Unterricht in der Philosophie beginnen die Mohammedaner mit der Lehre: daß nichts existiere, wovon sich nicht das Gegenteil sagen lasse, und so üben sie den Geist der Jugend, indem sie ihre Aufgaben darin bestehen lassen, von jeder aufgestellten Behauptung die entgegengesetzte Meinung zu finden und auszusprechen, woraus eine große Gewandtheit im Denken und Reden hervorgehen muß. — Nun aber, nachdem von jedem aufgestellten Satze das Gegenteil behauptet worden, entsteht der Zweifel, welches dann von beiden das eigentlich Wahre sei. Im Zweifel aber ist kein Verharren, sondern er treibt den Geist zu näherer Untersuchung und Prüfung, woraus dann, wenn diese auf eine vollkommene Weise geschieht, die Gewißheit hervorgeht, welches das Ziel ist, worin der Mensch seine völlige Beruhigung findet" (Gespr. VI, 98).

In diesem Zusammenhange ist einer sprachlichen Eigentümlichkeit Goethes zu gedenken und zwar seiner Vorliebe für die Figur des O x y m o r o n, die schroffe Nebeneinanderstellung entgegengesetzter Begriffe, wie z. B. ernst-heiter, offenbares Geheimnis, sinnlich-sittlich, gesetzmäßig-frei u. a. Daß es sich bei einem Dichter wie Goethe nicht um eine rein rhetorische Figur handeln kann, bedarf keiner Erörterung; es ist allerdings richtig, daß der Gebrauch des Oxymorons in seinem Altersstil oft zur Manier erstarrt, aber für das Aufkommen der Figur selbst muß sich eine psychologische Erklärung finden lassen. Von den obigen Beispielen ist besonders das letzte instruktiv, denn man erkennt darin ohne weiteres

die prägnante Formel für die beiden entgegengesetzten Tendenzen von Beharrung und Beweglichkeit, die in Goethes Morphologie (s. oben S. 309) und im übertragenen Sinne in seiner Ethik (S. 354) eine wichtige Rolle spielen. In der Tat ist das Oxymoron bei Goethe der rhetorische Ausdruck seines Relativismus, seines Bestrebens, die beiden Pole einer Sache oder eines Begriffes gleichzeitig zu übersehen und der Totalität des Objektes gerecht zu werden. Der Ausdruck „sinnlich-sittlich" würde demnach das Problem der ästhetischen Lebensanschauung und seine Lösung in gedrungenster Kürze andeuten.

An Wendungen dieser Art ist der Altersstil besonders reich. So heißt es in den Annalen von Kotzebue: „durch gefälliges, bescheiden zudringliches Weltwesen wußte er wohl einen Kreis um sich zu versammeln" (27, 77). Das Verhältnis zu Steffens und seiner Naturphilosophie wird als ein Zustand „uneiniger Einigkeit" charakterisiert (27, 152). Mit St. Preux, dem „glücklich-unglücklichen Freunde der neuen Heloise" vergleicht sich Goethe-Werther (22, 92). An Lavater wird „die scharf-zarte Bemerkungsgabe" gerühmt (23, 84), d. h. die Vereinigung analytischer Strenge mit humaner Gesamtbeurteilung. Wenn Goethe in einem Briefe an Carlyle (Briefw. S. 36) von der deutschen Literatur sagt, daß sie zu „freier, naturgemäßer Bildung und heiterer Gesetzlichkeit" erziehen könne, so ist hier wiederum an das ästhetische Ideal des Klassizismus gedacht, an die Forderung der inneren Freiheit, die sich freiwillig den Bedingungen unterwirft und das Sittliche aus dem Natürlichen zu entwickeln trachtet.

Es ist nicht nötig diese Beispiele zu vermehren. Goethe war sich seiner Vorliebe für das eben besprochene Stilmittel wohl bewußt, wie aus einer Stelle in den Wanderjahren hervorgeht. Es wird hier erzählt, daß der Oheim besonderes Gefallen habe an scheinbar paradoxen Zwillingsformeln, die er gern zu Inschriften benutze. Unter diesen fällt Wilhelm besonders der Spruch „Besitz und Gemeingut" auf, und nachdem über die Bedeutung desselben verhandelt ist, kommt er selbst zu dem Schluß: „Kurzgefaßte Sprüche jeder Art weiß ich zu ehren,

besonders wenn sie mich anregen, das Entgegengesetzte zu überschauen und in Übereinstimmung zu bringen" (18, 86).

Anhangsweise sei es gestattet, eine interessante Parallele zur Sprache zu bringen, nämlich die Verwandtschaft Goethes mit Gottfried von Straßburg hinsichtlich der Neigung zu polarer Ausdrucksweise. Es ist bekannt, daß die mittelhochdeutsche Lyrik und Epik sich gewisser rhetorischer Stilmittel mit großem Geschick bediente und dabei nicht selten in Künsteleien und Manierismus verfiel. Bei Gottfried hat man u. a. einen auffallenden Hang zur Antithese bemerkt, und wenn diese Erscheinung z. T. auch auf Rechnung des Zeitgeschmacks zu setzen ist, so hat sie doch bei Gottfried tiefere Wurzeln. „Es ist die objektive, um nicht zu sagen ironische Auffassung der Dinge, eine gewisse Höhe des Standpunktes gegenüber allem menschlichen Treiben, die ihn in diesen leichten fast tändelnden Formen der Darstellung sich ergehen und dort mit dem Worte als tönendem Material, hier mit dem Gedanken selbst sein Spiel treiben läßt"*). Die Antithese dient also als natürliches Ausdrucksmittel für die Überzeugung von der Doppelseitigkeit und gegenseitigen Bedingtheit ethischer Werte und Gefühlsqualitäten. Wir sahen oben (S. 334 ff.), wie gern Goethe an sich selbst und anderen das Wogen und Schwanken von Gemütszuständen beobachtet; ganz ähnlich zeigt Gottfried die Neigung, verwickelte Konflikte des Seelenlebens zu zergliedern, ihre Berechtigung gegen einander abzuwägen und „jeden seelischen Vorgang in ein Gegenspiel sich bekämpfender Gefühle aufzulösen" (Preuss a. a. O. S. 25). Solche typischen Wechselbeziehungen sind z. B. Reue-Haß, Ernst-Spiel, Freude-Klage, Trost-Zweifel, Verlust-Gewinn u. a. — Auch Gottfrieds Vorliebe für paradoxe und an das Oxymoron streifende Verdichtungen zeugen von dem Streben, zwei sich anschließende Vorgänge oder Tatsachen als zwei Pole aufzufassen und von höherer Warte als Einheit zu überschauen. So spielt der Dichter mit den Antithesen Leben-Tod, fern-nahe, fliehen-suchen u. a.

*) Vgl. R. Preuß, Stilistische Forschungen über Gottfried von Straßburg. Dissert. Straßburg 1881. S. 18.

Aus der Tatsache, daß entgegengesetzte Meinungen scheinbar unvereinbare Antinomien darstellen, ergibt sich endlich noch eine weitere Erkenntnis, nämlich die Polarität von Wahrheit und Irrtum im Leben des Einzelnen. „Und alle Menschen machen die Menschheit aus, und alle Kräfte zusammengenommen die Welt" (17, 517). Der einzelne hat einesteils von Natur aus nur eine einseitige Vorstellung des Ganzen, und andernteils sind sogar in ihm selbst, als einem Mikrokosmos, die Organe und Anlagen sehr ungleich entwickelt. Er erkennt das eine richtig, das andere halb oder falsch, und so sind in jedem Menschen Wahrheit und Irrtum aufs merkwürdigste gemischt. Wird nun die Theorie in die Tat verwandelt, so muß sich das Wahre in fruchtbare Wirkung, das Falsche in hemmende, ja zerstörende umsetzen, und so bemerken wir im Menschen und seinen Werken das Produktive neben dem Toten, beide der gleichen Wurzel entsprossen. „Das Halbgewußte hindert das Wissen. Weil alles unser Wissen nur halb ist, so hindert unser Wissen immer das Wissen" (W II. 10, 75). Der Mensch ist also eine Mischung von Wahrem und Falschem, Lebendigem und Absterbendem, und die Mannigfaltigkeit der Mischungen erklärt den Reichtum der Gesichtspunkte, Überzeugungen und Charaktere. Wir verstehen nunmehr den bedeutungsvollen Satz Goethes, den er bei der Besprechung Klingers und seiner geistigen Eigenart äußert: „Dadurch wird ja die Gattung der Lebenden und Schreibenden so mannigfaltig, daß ein jeder theoretisch zwischen Erkennen und Irren, praktisch zwischen Beleben und Vernichten hin und wieder wogt" (22, 149).

Auf die Geschichte der Wissenschaften übertragen, ergibt die Idee der Polarität von Wahrheit und Irrtum den zwar wenig tröstlichen, aber gleichwohl zutreffenden Satz, den sich Goethe in Form eines französischen Zitates aufzeichnete und ohne Zweifel unterschrieb: „Les sciences ne sont qu'un flux et reflux de la raison et déraison humaine" (W II. 11, 367).

2. Gut und Böse.

„Was ist das Herz des Menschen," beginnt Werther seinen ersten Brief, und der Greis erblickt seinen eigentlichsten Beruf

darin „Herzensirrung zu beachten" (11. 1, 339). Seine Vertrautheit mit dem Organismus der Seele und die unvergleichliche Gabe, menschliche Irrungen von höherer Warte gerecht zu beurteilen, verdankt Goethe seinem Interesse an allem Lebendigen, dem liebevollen Eingehen auf jede Individualität, dem Bestreben, das Plus und Minus vorsichtig abzuwägen und die einzelne Charakteräußerung als ein Relatives zu erkennen, das nur aus dem Zusammenhange des Ganzen verstanden werden kann.

Der ethische Relativismus Goethes hat es hauptsächlich mit zwei Problemen zu tun: in der Jugend mit „gut und böse", im Alter mit „Tugend und Fehler". Der ausgesprochene Naturalismus, der alle menschlichen Wertungen und Satzungen als kleinlich im Gegensatz zu der überwältigenden Notwendigkeit des Naturgeschehens ansieht, treibt in der Sturm- und Drangepoche des Dichters seine Blüten. Bei steigender Wertschätzung der menschlichen Normen tritt an Stelle des radikalen Subjektivismus die Reflexion über die gegenseitige Bedingtheit der sogenannten Schwächen und Tugenden im Menschen und verleiht der Lebensweisheit des späteren Goethe den Charakter milder Toleranz und Läßlichkeit.

Die Geschichte des Dynamismus zeigt, dass die Anhänger dieser Richtung bestrebt sind, die Funktion des Bösen im Weltplan der Schöpfung gebührend zu würdigen, und es war Goethe vorbehalten, dieses Problem in der Gestalt des Mephistopheles für alle Zeiten symbolisch zu verkörpern. Im Widerstreit der zerstörenden und erhaltenden Kräfte besteht der Lebensprozeß selbst. Was wir gut und böse nennen, ist nichts als ein und dieselbe Kraft, die sich verschieden äußert. Wer wagte zu behaupten, „daß das, was Gott von uns als gut und böse angesehen haben will, auch vor ihm gut und böse sei, oder ob das, was in zwei Farben für unser Auge gebrochen wird, nicht in einen Lichtstrahl vor ihn zurückfließen könne. Zürnen und vergeben sind bei einem unveränderlichen Wesen doch wahrlich nichts als Vorstellungsart. Darin kommen wir alle überein, daß der Mensch das tun solle, was wir alle gut nennen, seine Seele mag nun eine Kotlache oder ein Spiegel der schönen

Natur sein, er mag Kräfte haben, seinen Weg fortzuwandeln, oder siech sein und eine Krücke nötig haben. Die Krücke und die Kräfte kommen aus einer Hand" (29, 22). Man beobachtet gerade an diesen Sätzen deutlich, wie der Naturphilosoph dynamische für ethische Schattierungen, Kraft und Schwäche für Tugend und Laster einzusetzen geneigt ist.

Ganz unverhüllt tritt der ethische Naturalismus in einer Stelle der Rede zum Shakespeare-Tag hervor: „Das, was edle Philosophen von der Welt gesagt haben, gilt auch von Shakespeare; das, was wir bös nennen, ist nur die andere Seite vom Guten, die so notwendig zu seiner Existenz und in das Ganze gehört, als zona torrida brennen und Lappland einfrieren muß, daß es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe" (29, 104). Diese über den Gegensätzen schwebende Ironie, die alles nach Verhältnissen und Beziehungen beurteilt, gibt manchen Äußerungen des jungen Goethe ein so eigentümliches Gepräge von skeptischer Welterfahrung, die die Dinge kühl aus der Ferne betrachtet. So schreibt er schon 1770: „Ich finde Straßburg nicht ein Haar besser noch schlimmer als alles, was ich auf der Welt kenne, das heißt sehr mittelmäßig, und das doch gewisse Seiten hat, die einen zum Guten und Bösen in Bewegung setzen und aus seiner gewöhnlichen Lage bringen können" (W IV. 1, 234).

Ein echtes Erzeugnis des Kraftgenies, das jenseits der konventionellen Moral steht, ist die literarische Satire „Götter, Helden und Wieland"; sie richtet sich hauptsächlich gegen „die eklen Moralisten, die nichts als gute und böse Gespenster sehen" (29, 55). Im Vollbewußtsein seiner Persönlichkeit, die sich selbst Gesetz ist, möchte sich der Kraftmensch von ängstlicher Menschensatzung befreien und statt der positiven und negativen Moralbegriffe den Maßstab der starken oder schwachen Gesamtentwicklung einführen*). Welche Ge-

*) Mit Recht weist Paulsen darauf hin, daß Goethes Abneigung gegen das Moralische, Zahme, Korrekte und seine naturalistische Ethik stark an Nietzsches „Immoralismus" erinnert (Goethes ethische Anschauungen" Goethe-Jahrbuch 23, *13). S. auch R. Hering, Spinoza im jungen Goethe. Leipz. Dissert. 1897. S. 20 f. Die Einwirkung Spinozas erstreckt sich jedoch wohl nur auf eine Bestätigung spontaner Überzeugungen.

schmacklosigkeit, die griechische Götter- und Heroenwelt nach dem bürgerlichen Tugendideal abzuschätzen und darzustellen! „Tugend? Was heißt die Devise? . . . . Laster? Das ist wieder ein schönes Wort! Dadurch wird eben alles so halb bei Euch, daß ihr euch Tugend und Laster als zwei Extreme vorstellt, zwischen denen ihr schwankt, anstatt euren Mittelzustand als den positiven anzusehen und den besten . . . ." (8, 273). Aber sogar in dieser Streitfrage selbst bewahrt Goethe die abwägende Kühle des relativistischen Denkens. Er will seinen Angriff auf Wieland nicht als Ausdruck persönlicher Feindschaft, sondern einer lebhaften Teilnahme aufgefaßt wissen, die sich sowohl in Billigung wie Mißbilligung äußern kann. „Das Gute und das Böse rauscht an den Ohren vorbei, die nicht hören. Und ist das Böse nicht gut und das Gute nicht bös? Haß ich Wielanden, lieb ich ihn? — es ist wahrhaftig all eins — ich nehme Anteil an ihm —" (W IV. 2, 164).

Aus der gleichen Quelle des ethischen Relativismus fließt das Argument, mit dem Werther den unter gewissen Umständen begangenen Selbstmord verteidigt: „Daß ihr Menschen, um von einer Sache zu reden, gleich sprechen müßt: das ist töricht, das ist klug, das ist gut, das ist bös! Und was will das alles heißen? Habt ihr deswegen die inneren Verhältnisse einer Handlung erforscht? Wißt ihr mit Bestimmtheit die Ursachen zu entwickeln, warum sie geschah, warum sie geschehen mußte? Hättet ihr das, ihr würdet nicht so eilfertig mit euren Urteilen sein" (14, 54). Eins der letzten Zeugnisse dieser Periode der naturhaften Ethik bildet der merkwürdige (wenn echte) Brief an Lavater vom Febr. 1776 mit dem Satz: „Alle deine Ideale sollen mich nicht irre führen, wahr zu sein, und gut und böse wie die Natur" (W IV. 3, 33).

Mit zunehmenden Jahren mildert sich der Naturalismus Goethes, der auch die Sittlichkeit aus einer Naturnorm ableiten möchte. Die organische Tätigkeit der Monade erweitert sich zum Wirken in der Gemeinschaft, und damit befestigt sich mehr und mehr die Anerkennung allgemein sittlicher Normen. Die Neigung zum Relativismus verleugnet sich jedoch auch später nicht. Er nimmt nunmehr eine praktische Wendung

und bildet die Grundlage zu Goethes Toleranz in der Beurteilung menschlicher Schwächen und Irrtümer. Der Charakter ist ein Ganzes und die Äußerungen desselben, die wir als F e h l e r oder T u g e n d bezeichnen, bedingen sich gegenseitig wie Licht und Schatten; der vorsichtige Beurteiler wird daher nicht eine Eigenschaft von den übrigen isolieren, sondern alle in ihren gegenseitigen Beziehungen zu erkennen suchen.

Man erinnert sich, wie Goethe die Anwendung von Bezeichnungen wie Fehler, Mangel, Mißbildung u. s. w. auf abnorme Erscheinungen des physischen Wachstums ablehnte, weil solche Wertungen mit der innern organischen Zweckmäßigkeit nichts zu schaffen hätten. Vielmehr ist das Geregelte wie Regellose „nahe zusammen verwandt und von e i n e m Geiste belebt," so daß man „keineswegs zur vollständigen Anschauung gelangen kann, wenn man nicht Normales und Abnormes immer zugleich gegen einander schwankend und wirkend betrachtet" (33, 103). Die gleiche Anschauung der Totalität eines jeden Gewachsenen bestimmt Goethe, auch auf höherer sittlicher Stufe das scheinbar Abnorme, das die landläufige Moral als Fehler bezeichnen würde, als organisch und zur Herstellung des Gleichgewichts notwendig aufzufassen. Sehr deutlich drückt sich Goethe hierüber in einem kleinen Artikel über Lorenz Sterne aus, im Anschluß an dessen Ausdruck „ruling passion". Dieser Wendung entspricht im Deutschen etwa das Wort „Eigenheiten", und beide sind ihrer indifferenten Färbung wegen wohl geeignet, Irrtümer und Wahrheiten bezw. Fehler und Tugenden zu vermitteln. „Denn es gibt gewisse Phänomene der Menschheit, die man mit dieser Benennung am besten ausdrückt; sie sind irrtümlich nach außen, wahrhaft nach innen und recht betrachtet, psychologisch höchst wichtig. Sie sind das, was das Individuum konstatiert; das Allgemeine wird dadurch spezifiziert, und in dem Allerwunderlichsten blickt immer noch etwas Verstand, Vernunft und Wohlwollen hindurch, das uns anzieht und fesselt" (29,749).

Ähnliche Aussprüche lassen sich vielfach nachweisen. So heißt es z. B. in den Wanderjahren: „Von Natur besitzen wir keinen Fehler, der nicht zur Tugend, keine Tugend, die nicht

zum Fehler werden könnte; diese letzten sind gerade die bedenklichsten" (18, 138). Daß Tugend und Fehler auf demselben Stamme wachsen, zeigt die relative Bedeutung des Wortes „Leidenschaft", das ganz allgemein sowohl im lobenden wie tadelnden Sinne gebraucht wird. Was aber auf den Komparativ zutrifft, gilt auch für den Positiv, denn „die Leidenschaften sind Vorzüge oder Mängel, nur gesteigerte" (Spr. 422).

Auch die hieraus abzuleitende Folgerung, daß Vorzüge und Schwächen innerhalb eines Organismus in ihrem Wachstum Schritt halten, hat Goethe gezogen und auf die Schwierigkeit der Selbstkorrektur hingewiesen. In „Dichtung und Wahrheit" findet sich hierüber folgende Betrachtung. „Was den fühlenden Jüngling am meisten ängstigt, ist die unaufhaltsame Wiederkehr unsrer Fehler; denn wie spät lernen wir einsehen, daß wir, indem wir unsere Tugenden ausbilden, unsre Fehler zugleich mit anbauen. Jene ruhen auf diesen wie auf ihrer Wurzel, und diese verzweigen sich insgeheim ebenso stark und so mannigfaltig als jene im offenbaren Lichte. Weil wir nun unsere Tugenden meist mit Willen und Bewußtsein ausüben, von unsern Fehlern aber unbewußt überrascht werden, so machen uns jene selten einige Freude, diese hingegen beständig Not und Qual. Hier liegt der schwerste Punkt der Selbsterkenntnis, der sie beinahe unmöglich macht" (22, 124). — Man wird versucht bei dieser Erörterung über die gegenseitige Bedingtheit aller Funktionen im Organismus an Kellers Märchen „Spiegel das Kätzchen" zu denken; denn eben darin zeigt sich der Hexenmeister so kurzsichtig, daß er nicht einsieht, wie eng das ihm nützliche Schmeer und die ihm nachteilige Intelligenz des Katers miteinander verwachsen sind. Er denkt nur an die materiellen Tugenden des Schmeers und sucht diese aufs höchste zu steigern; aber er vergißt, daß er zugleich den Geist, die Katerlist nährt und fördert. So verliert er schließlich das eine durch das andere, seinen Nutzen durch die Intelligenz des Tieres.

Auch auf anderen Gebieten läßt sich die Bedingtheit von Tugend und Fehler nachweisen; ein lehrreiches Beispiel bietet Goethes Auseinandersetzung über die Tropen und Gleichnisse

der orientalischen Poesie. Man ist gern bereit, sich einen gewissen Reichtum an Bildern gefallen zu lassen, möchte aber gewisse andere, die man als geschmacklos bezeichnet, ablehnen. Und doch sind die gewagteren Tropen nur die weitere Fortführung der von uns gepriesenen einfacheren; ja, diese würden nicht ohne jene vorhanden sein. Der ganze Charakter der orientalischen Poesie ist eben hyperbolisch. Man sollte daher zu der Einsicht kommen, daß von dem, was wir Geschmack nennen, von der Sonderung nämlich des Schicklichen vom Unschicklichen, in jener Literatur gar nicht die Rede sein könne. Ihre Tugenden lassen sich nicht von ihren Fehlern trennen, beide beziehen sich aufeinander, entspringen auseinander, und man muß sie gelten lassen ohne Mäkeln und Markten" (4, 283). Es zeugt von wenig Logik, wenn gewisse Kritiker „jene Dichter bald in den Himmel heben, bald wieder wie einfältige Schulknaben behandeln". Goethe erläutert dann seine Ansicht an einigen Gleichnissen. Wenn z. B. die Stirn der Schönen als „Glättstein der Herzen" bezeichnet wird, wenn wir von „spitzen Wimpern" lesen, an denen die Liebeskranken „gespießt" werden, so können wir wohl lächeln, aber wir müssen eben diese verunglückten Metaphern mit den vielen gelungenen und prächtigen Vergleichen in den Kauf nehmen. „Aus diesen wenigen Beispielen erhellet, daß keine Grenze zwischen dem was in unserem Sinne lobenswürdig und tadelhaft heißen möchte, gezogen werden könne, weil ihre Tugenden ganz eigentlich die Blüten ihrer Fehler sind. Wollen wir an diesen Produktionen der herrlichsten Geister teilnehmen, so müssen wir uns orientalisieren; der Orient wird nicht zu uns herüberkommen" (4, 285).

In ähnlicher Weise sind alle Literatur- und Kunsterzeugnisse zu beurteilen; der dogmatische Kritiker, der das nach seiner Meinung Fehlerhafte abschneiden und aussondern möchte, wird nie zu einem Verständnis des Kunstwerks als Totalität gelangen. Dieser Punkt kommt in den Lehrjahren bei den Erörterungen über Shakespeare und Hamlet zur Sprache. Der Praktiker Serlo wollte sich nicht zu einer unverkürzten Aufführung des Stückes verstehen, weil nun einmal jedes Werk

Unvollkommenheiten habe und keine historischen Rücksichten verdiene. Wilhelm dagegen verlangte, „daß Hamlet ganz und unzerstückt aufgeführt werden sollte . . . Er wollte gar nicht hören, wenn jener von der Absonderung der Spreu von dem Weizen sprach. Es ist nicht Spreu und Weizen durcheinander, rief dieser, es ist ein Stamm, Äste, Zweige, Blätter, Knospen, Blüten und Früchte. Ist nicht eins mit dem andern und durch das andere?" (17, 282).

Der Satz, daß Tugend und Fehler sich gegenseitig bedingen, enthält natürlich keine Rechtfertigung der Fehler vom Standpunkt des Sittengesetzes, sondern nur eine Erklärung des Tatbestandes. Man wird von dieser Theorie überhaupt keine praktische Anwendung machen, wenn es sich um ernstere Gebrechen oder Laster handelt, sondern nur bei der Beurteilung menschlicher Schwächen und Irrtümer. In letzterem Falle ist aber ein gewisser Relativismus wohl angebracht, denn er lehrt D u l d u n g, jene von Goethe mit Nachdruck gepredigte und geübte Tugend. „Was ich tadle, muß ich gelten lassen" (2, 352). Es mag oft der Fall eintreten, daß gewisse Schwächen nur die Umkehrung von schätzenswerten Vorzügen sind, und daß es sich um der letzteren willen verlohnt, gegen die negativen Äußerungen derselben „ruling passion" Nachsicht zu üben. Ja, es fragt sich, ob es geraten ist, Eigenheiten an sich und anderen mit Gewalt zu korrigieren. „Gewisse Mängel sind notwendig zum Dasein des Einzelnen. Es würde uns unangenehm sein, wenn alte Freunde gewisse Eigenheiten ablegten" (Spr. 419). So erklärt sich Goethes sonderbare Mahnung an Zelter: „Legen Sie ja keinen alten Fehler ab; Sie fallen entweder in einen neuen, oder man hält Ihre neue Tugend für einen Fehler" (W IV. 22, 50). — Wenn die Beurteilung eines Menschen als Totalität, in der sich Mängel und Vorzüge bedingen, auf der einen Seite eine Forderung der Toleranz ist, so befriedigt sie auf der andern zugleich den ästhetischen Sinn. Wir bemerken oft Naturen, die sich ihren Schwächen und sogar ernsteren Fehlern mit einer gewissen Naivität hingeben, als seien sie sich bewußt, daß ihr inneres Gleichgewicht nun einmal auf dieser Mischung von Tugend und Untugend beruhe. Das

Anschauen eines harmonisch gestimmten Ganzen erweckt eben Gefallen, und dieses erhöht sich, wenn die Schwächen den Reiz des Eigenartigen tragen und besonderes Interesse an der Individualität erregen. Auf Beobachtungen solcher Art beruht der paradox klingende Satz: „Die Irrtümer des Menschen machen ihn eigentlich liebenswürdig" (Spr. 241).

Von Goethes Bestreben, die Ingredienzen der Charaktermischung als gegeneinander wirkend und gegenseitig bedingt aufzufassen, zeugen auch einige Urteile über Personen aus seiner Umgebung. So charakterisiert er seine Schwester: „Sie war und blieb ein indefinibles Wesen, das sonderbarste Gemisch von Strenge und Weichheit, von Eigensinn und Nachgiebigkeit, welche Eigenschaften bald vereint, bald durch Willen und Neigung vereinzelt wirkten" (21, 114). Über Wieland heißt es, daß er sich zwischen „heiterer Nachgiebigkeit und zäher Hartnäckigkeit" hin und herbewegte; in diesem Urteil verbindet sich also mit der Duplizität zugleich die periodische Bewegung. An Lili beobachtet Goethe „eine gewisse Gabe anzuziehen, womit zugleich eine gewisse Eigenschaft, fahren zu lassen", verbunden war (23, 23). Diese Doppeltendenz sieht der große Sachverständige, mit geringer Verschiebung des Gesichtspunktes, als typisch weiblich an. „Die Weiber möchten auf der einen Seite lieben und auf der andern geliebt werden und so beide Pole ihres Magneten beschäftigen" (Gespr. 2, 319).

Eine weitere praktische Anwendung der Idee des polarischen Verhältnisses menschlicher Eigenschaften verdient besondere Erwähnung, weil sie zugleich die sinnlich-sittliche Einheit von Goethes Denkweise schön erläutert. In seiner Erklärung des physischen Wachstums als periodischer Bewegung zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung macht Goethe wiederholt darauf aufmerksam, daß dieser Rhythmus sich in der Zeit als Wechsel zwischen Beschleunigung und Verzögerung äußere. Die gleiche Wellenbewegung legt er auch seiner Fehler- und Tugendlehre zu Grunde, indem ein mäßiger Wechsel des Temperaments als das Normale, ein allzu heftiges Schwanken zwischen Übereilung und Versäumnis

als der menschliche Kardinalfehler gilt. „Reine mittlere Wirkung zur Vollendung des Guten und Rechten ist sehr selten; gewöhnlich sehen wir Pedanterie, welche zu retardieren, Frechheit, die zu übereilen strebt" (Spr. 201)*). Bekannt sind die Verse (aus „Sprichwörtlich"):

Suche nicht vergebne Heilung!
Unsrer Krankheit schwer Geheimnis
Schwankt zwischen Übereilung
Und zwischen Versäumnis.

Wie sich die Lebensfunktionen durch fortwährende Kompensation immer mehr einem Zustande des Gleichgewichts nähern, so ist auch das ethische Ideal eine Tätigkeit, die sich in beinahe gleichmäßigem Takt zwischen Systole und Diastole bewegt. Dies Ideal der stetigen aber rastlosen Tätigkeit beherrscht Goethes Altersweisheit. Es war daher ein besonders glücklicher Gedanke, als die fünfzehn englischen Freunde, die Goethe zum 28. August 1831 ein Petschaft übersandten, auf Carlyles Vorschlag das Motto wählten: Ohne Hast, aber ohne Rast. Ein sinnverwandter Spruch stand in englischer Sprache auf einem goldenen Bande. Diesen Spruch kleidete Goethe in seiner Erwiderung auf das Geschenk in die folgenden Verse, in denen die polarischen Formeln: Tun und Denken, Beschleunigung und Verzögerung zu größter Prägnanz verdichtet und verschränkt sind:

Tät'gen Sinn, das Tun gezügelt;
Stetig Streben, ohne Hast.

3. Gemeinsinn und Weltsinn.

Dem ethischen Relativismus und der Toleranz in der Beurteilung menschlicher Schwächen entspricht ein ausgeprägter Indifferentismus in Fragen des öffentlichen und politischen Lebens. Einen Beitrag zu diesem Kapitel bot schon Goethes Ansicht über politische Freiheit, die im An-

*) Interessant sind Loepers Hinweise auf Sprichwörter und Äußerungen großer Männer (z. B. Shakespeare, Friedrich d. Gr.), in denen ebenfalls Übereilung und Versäumnis als die beiden Hauptfehler des Menschen erkannt werden (Goethes Gedichte, 2. Aufl. 3, 54).

schluß an die Formel „Streben-Bedingung“ (oben S. 357) erörtert wurde. Nach der Überzeugung des Dichters stellt sich die Mehrzahl der Menschen unter Freiheit dasselbe vor, was er selbst als „Streben ins Unbedingte“ bezeichnet. Statt freiwilliger Unterordnung unter die Bedingungen erblickt die nach Freiheit dürstende Masse das Heil in willkürlicher und rücksichtsloser Betätigung der Gewalt und der Rechte, die ehedem von den Großen ausgeübt wurden. „Wie man denn niemals mehr von Freiheit reden hört, als wenn eine Partei die andere unterjochen will und es auf weiter nichts angesehen ist als daß Gewalt, Einfluß und Vermögen aus einer Hand in die andere gehen sollen“ (4, 279). Man darf hierbei allerdings nicht vergessen, daß Goethe nach den Erfahrungen der französischen Revolution zunächst keinen Anlaß hatte, von der einfachen Umkehr der Dinge und dem Übergang der Gewalt aus den Händen des Einzelnen in die der Masse besonders viel zu hoffen. Auch die griechische Geschichte schien seine Theorie zu bestätigen. „Die Griechen waren Freunde der Freiheit, ja! aber ein jeder nur seiner eigenen; daher stak in jedem Griechen ein Tyrannos, dem es nur an Gelegenheit fehlte, sich zu entwickeln“ (Gespr. 3, 96).

Es hängt bei dieser Frage alles von dem Begriff „Freiheit“ ab; Goethes Definition aber setzt eine so hoch entwickelte sittliche Bildung voraus, wie sie kollektiv nie existieren wird. Nur besonders hoch veranlagte Menschen, wie einige Vertreter des aufgeklärten Despotismus haben Goethes Maxime wirklich in die Tat umgesetzt. So besagt z. B. Friedrichs des Großen Spruch „Der König ist der erste Diener des Staates“ etwa dasselbe, was Goethe die freiwillige Resignation unter die Bedingungen nennt. Aber Goethe durfte sich nicht verhehlen, daß solche Altruisten auf Königsthronen die Ausnahme bildeten, und gerade Napoleons Aufstieg bewies schlagend, daß für gewöhnlich der Egoismus siegt, und daß die Losung „Freiheit“ nur gemißbraucht wird, um die despotischen Absichten zu verschleiern. Goethe erklärt sich daher die Entstehung des despotischen Regiments psychologisch ganz folgerichtig, wenn er sagt: „Der reine, wahre Despotismus entwickelt sich aus

dem Freiheitssinne; ja er ist selbst der Freiheitssinn mit dem Gelingen. Der Freiheitssinn strebt ins Unbedingte, er will herrschen, ohne daß er's immer imstande ist und werden kann. Nun kommt bei einem das Gelingen hinzu und so ist der Despot fertig" (Gespr. 2, 239).

Dieser ganzen Theorie liegt nun offenbar die Anschauung von der polaren Natur politischer Zustände oder der Bedingtheit der Herrschenden und Dienenden zu Grunde. Wird der zuletzt zitierte Satz auf die demokratische Regierungsform angewendet, so ist das Volk der Despot und die oberen Klassen sind die „Bedingten". Daraus ergibt sich die Polarität der Begriffe: Freiheit und Knechtschaft, — ein Gedanke, der am deutlichsten in der folgenden Stelle aus den Noten zum Divan ausgesprochen ist: „Überhaupt pflegt man bei Beurteilung der verschiedenen Regierungsformen nicht genug zu beachten, daß in allen, wie sie auch heißen, Freiheit und Knechtschaft zugleich polarisch existiere. Steht die Gewalt bei Einem, so ist die Menge unterwürfig; ist die Gewalt bei der Menge, so steht der Einzelne im Nachteil; dieses geht denn durch alle Stufen durch, bis sich vielleicht irgendwo ein Gleichgewicht, jedoch nur auf kurze Zeit, finden kann" (4, 279). Auch in der Geschichte der Farbenlehre weist Goethe darauf hin, daß man sich in einem Zustand der Selbstsucht und Tyrannei „keineswegs den Tyrannen als eine einzelne Person zu denken nötig hat: es gibt eine Tyrannei ganzer Massen, die höchst gewaltsam und unwiderstehlich ist" (36, 91).*)

Auch andere Anschauungen Goethes über das Wirken des Einzelnen in der Öffentlichkeit zeigen das Bestreben nach Abwägung der Vorteile und Nachteile, sowie nach möglichster Erhaltung eines Zustandes der Totalität. Es ist nicht schwer,

*) Es mag hier an einige Sätze Georg Forsters erinnert werden, die genau den gleichen Gedanken aussprechen, und vermutlich auf der gleichen praktischen Erfahrung beruhen: „Was heißt frei sein? Kräfte ins Gleichgewicht stellen. Es gibt einen demokratischen Despotismus, wie einen monarchischen. Die Bewegung darf nicht gehemmt sein, aber sie muß Schranken haben. Es gibt also auch keine Freiheit, wie es keine Vernunft, keine absolute Moral gibt. Alles ist nur verhältnismäßig, nichts absolut" (Schriften 5, 315).

in der Betrachtung der einzelnen hierher gehörigen Fragen einen einheitlichen Gesichtspunkt zu finden; die Probleme von Goethes Sozialethik lassen sich fast alle auf die Antithese: „Gemeinsinn und Weltsinn" zurückführen. In allen Fragen, die das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen, des Bürgers zum Staat, des Privatmannes zur Gesellschaft, betreffen, huldigt Goethe der Maxime: Gehe vom kleinsten Kreise aus und verbreite dich über die Welt.

„Du sehnst dich, weit hinaus zu wandern,
Bereitest dich zu raschem Flug:
Dir selbst sei treu und treu den andern,
Dann ist die Enge weit genug" (2, 377).

So ist Goethes Standpunkt in Fragen öffentlichen Wirkens und der Bürgerpflichten ein Vermitteln zwischen praktischem Partikularismus und theoretischem Kosmopolitismus. Es ist ein Wirken vom Zentrum zur Peripherie, ein Hinausstreben von einem festen Stützpunkt in die Weite der Welt. Diese Maxime will also einerseits das planlose Schweifen eines seichten Kosmopolitismus, wie anderseits das enge, kleinherzige Spießbürgertum abwehren; sie will ein langsames Vorschreiten, ein Festhalten am Erworbenen vereinigt wissen mit dem offenen Blick für die großen Fragen der Menschheit, einer Verwaltung des eigenen Besitzes zum Nutzen des Ganzen. Realismus im Tun und Idealismus im Denken — das sind etwa die Pole dieser Lebensphilosophie, und man erkennt unschwer den Bezug auf die Grundform der Bewegung: das Zusammenziehen und Ausdehnen, die Systole und Diastole alles Lebendigen.

In politischen Dingen führt jene Maxime zu der für Goethe so charakteristischen Antithese: pflichttreues Wirken im engsten Kreise und geistiges Weltbürgertum. Es ist oft darüber geklagt worden, daß die großen Geister des 18. Jahrhunderts ein eigentliches Nationalbewußtsein so gut wie gar nicht kennen. In der Tat war ein solches nicht vorhanden und die erwähnte Maxime bietet die Erklärung. Während die meisten großen Deutschen jenes Zeitalters überhaupt nur die Idee eines Weltbürgertums vertraten, fühlte Goethe wenigstens das Bedürfnis eines Gegengewichts: er machte sich selbst

und anderen ein kräftiges Wirken in der Gegenwart zur Pflicht. Aber im Einklang mit der Anschauung von der Pflicht des Tages, dem nächsten Erreichbaren, der Pflege des kleinen Kreises, sollte sich auch das öffentliche Wirken auf den kleinen Kreis beschränken und sich nicht um hohe Politik, um die Interessen der Nation kümmern. Diesen Standpunkt nimmt Goethe schon in einer Rezension der Frankfurter Anzeigen aus dem Jahre 1771 ein. Der Verfasser einer Schrift „über die Liebe des Vaterlandes" möchte den Patriotismus gern künstlich großziehen und steigern. Eben dagegen protestiert Goethe, weil die Verhältnisse für die Deutschen ganz anders lägen, als z. B. bei den Römern. Seine eigene Lösung besteht schon hier in dem Zurückweisen in die Schranken des Gemeinsinns. „Wenn wir einen Platz in der Welt finden, da mit unsern Besitztümern zu ruhen, ein Feld, uns zu nähren, ein Haus, uns zu decken, haben wir da nicht ein Vaterland? Und haben das nicht Tausend und Tausende in jedem Staat? und leben sie nicht in dieser Beschränkung glücklich? Wozu nun das vergebene Aufstreben nach einer Empfindung, die wir weder haben können noch mögen . . .?" (29, 26).

Unzweifelhaft hat die Kümmerlichkeit der politischen Verhältnisse, und der tatsächliche Mangel einer Nation und eines Nationalgefühls hier bei Goethe eine Lehre gezeitigt, die weniger ein Herstellen des Gleichgewichts, als einen künstlichen Ausgleich bedeutet. Denn das auf Bürgerstolz gegründete Nationalbewußtsein ist der einzig natürliche Ausgleich zwischen Partikularismus und Weltsinn. Daß sich die realen und idealen Interessen der Nation decken, und daß auch im Tun der Nationalsinn sich bestätigen soll, gilt heute als selbstverständlich. Das 18. Jahrhundert kannte keine deutsche Nation und so suchten die meisten in der Kultur des Weltsinns Befriedigung, während Goethe wenigstens im engsten Kreis auch praktisches Wirken fordert. „Mein Losungswort ist Gemeinsinn! der sich, wenn er echt ist, mit Weltsinn recht wohl verträgt" (W IV. 16, 233).

Auf wirtschaftlichem Gebiet bedeutet die Grundantithese den Ausgleich zwischen Eigentum und Kommunismus.

Goethe hat viel über dies Problem nachgedacht und in den Wanderjahren bekanntlich wiederholt seine Ansicht ausgesprochen. „Jeder suche den Besitz, der ihm von der Natur, von dem Schicksal gegönnt war, zu würdigen, zu erhalten, zu steigern; er greife mit allen seinen Fertigkeiten so weit umher, als er zu reichen fähig ist; immer aber denke er dabei, wie er andere daran will Teil nehmen lassen; denn nur insofern werden die Vermögenden geschätzt, als andere durch sie genießen. . . . Jede Art von Besitz soll der Mensch festhalten, er soll sich zum Mittelpunkt machen, von dem das Gemeingut ausgehen kann; er muß Egoist sein, um nicht Egoist zu werden, zusammenhalten, damit er spenden könne. Was soll es heißen, Besitz und Gut an die Armen zu geben? Löblicher ist, sich für sie als Verwalter betragen. Dies ist der Sinn der Worte: Besitz und Gemeingut! Das Kapital soll niemand angreifen; die Interessen werden ohnehin im Weltlaufe schon jedermann angehören“ (18, 85). Diese Darlegung läuft offenbar ganz parallel der Grundforderung, daß sich Gemeinsinn und Weltsinn zu paaren haben: in diesem Falle wäre zu völligem Verständnis noch auf Goethes Unterscheidung zwischen Bleibenden und Wandernden, festem und beweglichem Eigentum hinzuweisen. Es paßt daher durchaus zu seiner Freude an einfachen, typischen Zuständen des Erwerbs und Umsatzes, wenn er nach der Schilderung der Webeindustrie in der Schweiz ausruft: „Häuslicher Zustand, auf Frömmigkeit gegründet, durch Fleiß und Ordnung belebt und erhalten, nicht zu eng, nicht zu weit, im glücklichsten Verhältnis zu den Fähigkeiten und Kräften. Um sie her bewegt sich ein Kreislauf von Handarbeitenden im reinsten, anfänglichsten Sinne; hier ist Beschränktheit und Wirkung in die Ferne, Umsicht und Mäßigung, Unschuld und Tätigkeit“ (18, 320). Man erkennt in diesen Sätzen deutlich die Idee eines G l e i c h g e w i c h t s zwischen Enge und Weite, Systole und Diastole, Tun und Denken und ähnlichen polarischen Begriffen.

Auch innerhalb kleinerer und kleinster sozialer Gruppen gilt die Forderung eines Wechsels zwischen Erwerbung und Befestigung des Alten einerseits und Zerstreuung, Nutzbar-

machung für das Ganze anderseits. So werden in den Wahlverwandtschaften Betrachtungen angestellt über die Art, wie in Familien die aufeinanderfolgenden Generationen eine entgegengesetzte Tendenz aufweisen, und wie sich so alles ins Gleichgewicht stellt. „Wer widersteht dem Strome seiner Umgebungen? Die Zeit rückt fort, und in ihr Gesinnungen, Meinungen, Vorurteile und Liebhabereien. Fällt die Jugend eines Sohnes gerade in die Zeit der Umwendung, so kann man versichert sein, daß er mit seinem Vater nichts gemein haben wird. Wenn dieser in einer Periode lebte, wo man Lust hatte, sich Manches zuzueignen, dieses Eigentum zu sichern, zu beschränken, einzuengen und in der Absonderung von der Welt seinen Genuß zu befestigen, so wird jener sodann sich auszudehnen suchen, mitteilen, verbreiten und das Verschlossene eröffnen. . . . Jeder Zustand hat seine Beschwerlichkeit, der beschränkte sowohl als der losgebundene. Der letztere setzt Überfluß voraus und führt zur Verschwendung. . . . Sobald der Mangel eintritt, sogleich ist die Selbstbeschränkung wiedergegeben" (15, 183). Wiederum ist in diesen Ausführungen die zu Grunde liegende Vorstellung von dem Rhythmus des Geschehens und dem periodischen Wechsel zwischen Expansion und Kontraktion unverkennbar.

In gleicher Weise darf sich das religiöse Empfinden nicht zu sehr ins Enge fassen und lediglich die Steigerung des Innenlebens fördern; die zarte Frömmigkeit der „schönen Seele" soll sich spiegeln in dem Allgefühl der Menschheit und einer weitherzigen, werktätigen Weltreligion. „Wir wollen der Hausfrömmigkeit das gebührende Lob nicht entziehen; auf ihr gründet sich die Sicherheit des Einzelnen, worauf zuletzt denn auch die Festigkeit und Würde beruhen mag; aber sie reicht nicht mehr hin, wir müssen den Begriff einer Weltfrömmigkeit fassen, unsere redlich menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weite setzen und nicht nur unsere Nächsten fördern, sondern zugleich die ganze Menschheit mitnehmen" (18, 245).

Es ist ferner an Goethes Vielseitigkeit zu erinnern, mit der er der Dialektdichtung, Heimatskunst und „In-

dividualpoesie" (29, 399) ein gleich lebhaftes Interesse zuwandte wie der Weltliteratur und dem Gedanken einer geistigen Verbrüderung der Nationen, z. B. in Form „einer stillen Gemeinschaft von Philogermanen" (29, 794). Zwischen diesen Polen liegt das Gebiet der eigentlichen Nationalliteratur; es besteht freilich der große Unterschied zwischen deutscher Politik und Literatur, daß dort das natürliche Gleichgewicht fehlte, während es hier in Goethes Tätigkeit seinen vollendetsten Ausdruck fand. — In seinem eigenen dichterischen Schaffen verkörpert Goethe die Antithese „Gemeinsinn-Weltsinn", indem er sich vom kleinsten, aber sicher erfaßten Erlebnisse zum Allgemeinen ausbreitet und als Mikrokosmos zur Welt Bezug sucht. Ohne das Erlebnis, den sichern Boden der Erfahrung bleibt das Dichten Formkunst oder vages Phantasieren; das individuell Erlebte aber gewinnt erst nach Ausscheidung des rein persönlichen Elements den typischen Wert und Bezug zur Menschheit. Eben darum fühlt sich Goethe zur orientalischen Dichtung hingezogen, weil er darin Nahes und Fernes, Heimat und Welt, Begrenztes und Unendliches so ineinander verschlungen sieht. „Man hat von der persischen Dichtkunst mit Wahrheit gesagt, sie sei in ewiger Diastole und Systole begriffen. . . . Immer geht es darin ins Grenzenlose und gleich wieder ins Bestimmte zurück. Der Herrscher ist Weltlicht und zugleich seines Reiches Herr; der Schirm, der ihn vor der Sonne schützt, breitet seine Schatten über die Weltflur aus; die Wohlgerüche seines Leibgurts sind dem Saturn noch ruchbar, und so weiter fort strebt alles hinaus und herein, aus den fabelhaftesten Zeiten zum augenblicklichen Hoftag" (4, 368). — Was Goethe von Hafis' Dichtungen sagt, gilt von seinen eigenen: „Aus ihnen strömt eine fortquellende, mäßige Lebendigkeit. Im Engen genügsam, froh und klug, von der Fülle der Welt seinen Teil dahinnehmend, in die Geheimnisse der Gottheit von fern hineinblickend, dagegen aber auch einmal Religionsübung und Sinnenlust ablehnend, eines wie das andere" (4, 263).

Man kann an der Formel „Gemeinsinn-Weltsinn" nicht vorübergehen, ohne der historischen Bezüge, d. h. der Ab-

hängigkeit Goethes von seinem Zeitalter zu gedenken. Es gehörte zu den Gedanken der Sturm- und Drangepoche, daß Mannigfaltigkeit der staatlichen Ordnung der künstlichen Konzentration vorzuziehen sei. Insbesondere verfocht M ö s e r die Vielstaaterei und den Partikularismus als die natürliche Gliederung und als das beste Mittel, um die Kultur möglichst gleichmäßig über das ganze Land zu verbreiten und an eine Menge kleiner Mittelpunkte anzuknüpfen. „Wenn man sonst dem deutschen Reiche Zersplitterung, Anarchie und Ohnmacht vorwarf, so erschien aus dem Möserischen Standpunkt gerade die Menge kleiner Staaten als höchst erwünscht zur Ausbreitung der Kultur im Einzelnen nach den Bedürfnissen, welche aus der Lage und Beschaffenheit der verschiedensten Provinzen hervorgehen" (22, 185). Auch die Art, wie sich Möser selbst in den Dienst eines kleinen Gemeinwesens stellte und im engsten Kreise die vielseitigste und fruchtbarste Tätigkeit entfaltete, ferner die praktische Tendenz seiner Schriften, in denen sein „Talent aus dem tätigen Leben ausging und in dasselbe unmittelbar nützlich sogleich wieder zurückkehrte" (22, 186), — alle diese Eigenschaften harmonierten mit Goethes eigenem Drange, das Denken fortwährend am Tun zu messen und von Tätigkeit im kleinen Kreise zum ideellen Anschluß an die Welt fortzuschreiten. Diese frühen Einwirkungen legten den Grund zu Goethes patriarchalischem Sozialismus, der in den Wanderjahren sein letztes Wort spricht und in der Losung „Gemeinsinn-Weltsinn" seinen prägnanten Ausdruck findet*).

Wie Goethe später alles zum Symbol wurde, so legte er sich das Los, das ihm beschieden war, sein scheinbar beengtes Dasein in Weimar, in einem höheren Sinne aus. In der kleinen Stadt, die ihm zur zweiten Heimat wurde, erblickte er einen Spiegel der geistigen Kultur Deutschlands. Und er hatte

*) Die frühere Form dieser Losung läßt sich besonders im G ö t z verfolgen; während hier von nationaler Politik kaum die Rede ist, schwankt das Interesse an öffentlichen Fragen zwischen einem kräftigen Betonen der individuellen Eigenart in Volk und Persönlichkeit und zwischen vagen Vorstellungen von einem patriarchalischen Idealzustand. Vergl. Weißenfels, Goethe im Sturm und Drang. S. 248 ff; 302 ff..

ein Recht dazu, denn von diesem unansehnlichen Ort gingen Strahlen aus, die auch in der Nacht des tiefsten politischen Elends noch Licht spendeten. Es war Goethes Überzeugung, daß die deutsche Kultur unzerstörbar sei, und daß der Deutsche darnach streben müsse, ein sicheres Gemeingefühl mit dem ideellen Weltbürgertum zu vereinigen. Als eine derartige Synthese, eine Verbindung und Durchdringung der Systole und Diastole faßte er sein eigenes Dasein auf und konnte mit Recht von sich sagen:

Ich bin Weltbewohner,
Bin Weimaraner.

Viertes Kapitel.

Die Mitte als Phänomen und Problem.

In den vorigen Abschnitten wurde ausgeführt, wie sich in Goethes Denkweise überall das Bestreben hervortut, die positive wie negative Seite einer Erscheinung als reale, coexistierende Größen aufzufassen und gegen einander abzuwägen. Man kann aber umgekehrt auch von der zwischen den Polen oder Gegensätzen liegenden Mitte ausgehen. Es ist begreiflich, daß die populäre Anschauungsweise sich unter Mitte einen Punkt der Vermittlung vorstellt und von der Auffindung dieses Punktes die Lösung des Problems erwartet. Daß diese Annahme jedoch unrichtig ist, hat Goethe wiederholt betont, und seine eigene geistreiche Behandlung der Frage zeigt deutlich den Unterschied und Fortschritt gegenüber der Auffassung, die z. B. Aristoteles' Lehre von dem Mittelzustand zwischen Extremen beherrscht.

Die dynamische Naturphilosophie lehrt, daß die Materie nicht als ruhendes Sein, sondern als Wirkung und Ausdruck eines Systems tätiger Kräfte anzusehen ist. Was wir „Ruhe" nennen, ist vielmehr der Zustand des Gleichgewichts, in welchem sich ein Körper befindet, der von gleich starken Kräften nach entgegengesetzten Seiten bewegt wird. Jeder einzelne Punkt des Universums, jedes einzelne Geschehen ist das Resultat dieses Antagonismus, der je nach dem Verhältnis von Wirkung

und Gegenwirkung die verschiedensten Formen annehmen kann. Jedes Ding befindet sich fortwährend in einem Zustand der S p a n n u n g und muß sich seine Existenz jeden Augenblick neu erobern. Was wir aber als Mitte zwischen den Extremen bezeichnen, ist überhaupt nichts Reales, dem man durch Annäherung von beiden Seiten näher kommen könnte, sondern nur ein Gedachtes, ein Gleichgewichtszustand im Spiel der Kräfte. Nur der Dualismus wird, wie bei Aristoteles, die Wahrheit und das Maß durch künstliche Ausgleichung von Extremen zu erreichen suchen. Der monistische Dynamismus geht von der Idee einer ursprünglichen Einheit und Totalität aus, und zwar einer Einheit, die sich in fortwährender Bewegung und Spaltung befindet. Wie der innerste Kern dieses Ganzen beschaffen ist, und wie Leben und Bewegung, Spaltung und Vereinigung zustande kommen, bleibt uns ein Rätsel. Wir können nicht durch stufenweise Ausgleichung der Gegensätze an die Wahrheit in der Mitte gelangen, sondern umgekehrt, das rotierende Kraftsystem offenbart sich uns durch die Gegensätze. Esrt durch Wirkung und Gegenwirkung werden wir gewahr, daß etwas geschieht. Zwischen den Gegensätzen liegt also nicht die Lösung, die Wahrheit, sondern d u r c h die G e g e n s ä t z e und Verschiedenheiten erfahren wir etwas von dem Dasein eines Urphänomens, das als Ganzes aber stets problematisch bleibt.

Aus solchen Erwägungen entspringt Goethes oft zitierter Ausspruch: „Man sagt, zwischen zwei entgegengesetzten Meinungen liege die Wahrheit mitten inne. Keineswegs! Das Problem liegt dazwischen, das Unschaubare, das ewig tätige Leben in Ruhe gedacht" (Spr. 957). Der Widerspruch der Meinungen erklärt sich eben daraus, daß sich die Welt in jedem Kopfe anders spiegelt. Es gibt „unausgleichbare Antinomien" (W II. 11, 160), und was wir als „Wahrheit" bezeichnen, ist nur der Ausgleich zwischen den Meinungen, nicht eine Lösung des Problems. „Wenn zwei Meister derselben Kunst in ihrem Vortrag von einander differieren, so liegt wahrscheinlicherweise das unauflösliche Problem in der Mitte zwischen beiden" (Spr. 816). Das Inkommensurable mag sich immer enger ein-

zirkeln lassen, die Auflösung des letzten Kerns bleibt gleichwohl versagt. „Das zuletzt aufgelöste Problem enthüllt immer wieder ein neu aufzulösendes" (Briefw. mit Graf Reinhard, S. 323).

Nach solchen Grundsätzen verfährt Goethe selbst bei der Behandlung wissenschaftlicher Fragen. Es ist seiner Methode eigentümlich, daß er es verschmäht, ein Objekt der Forschung aus seiner Umgebung loszulösen und als mikroskopisches Präparat oder mathematisches Exempel zu behandeln; er macht es sich vielmehr zur Pflicht, den lebendigen Bezug zum Ganzen festzuhalten*). So will er das Farbenproblem nicht in der Dunkelkammer, sondern in der freien Natur ergründen, in unmittelbarem Zusammenhang mit den Naturkräften. Die Farbe ist nach zwei Seiten hin bedingt und steht in der Mitte als Produkt der Spannung. Als „schwankende, schwebende Erscheinungen" gelten ihm alle sinnlichen Wahrnehmungen: die Trübe, die Farbe, der Ton, die Atmosphäre, die Elektrizität, die chemischen Wirkungen. „In der lebendigen Natur geschieht nichts, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen stehe, und wenn uns die Erfahrungen nur isoliert e r s c h e i n e n, wenn wir die Versuche nur als isolierte Fakta anzusehen haben, so wird dadurch nicht gesagt, daß sie isoliert s e i e n; es ist nur die Frage: Wie finden wir die Verbindung dieser Phänomene, dieser Begebenheiten?" (34, 80). Goethe bemüht sich also, die Erscheinungen ohne mechanische Formeln zu erklären, weil letztere doch nur „das Lebendige in ein Totes verwandeln" (35, 280). Die mechanische Naturbetrachtung möchte durch exakte Rechnung und Anwendung logischer Denkgesetze gern die Widersprüche beseitigen: sie sieht aber nicht ein, daß das Lebendige gerade durch entgegenstrebende Kräfte bedingt ist und sich durch Widersprüche manifestiert. Ein tiefsinniger Ausspruch H e b b e l s lautet: „Wo alle Grenzen sich durchschneiden, alle Widersprüche sich berühren, da ist der Punkt, wo das Leben entspringt" (Tageb. 3, 112).

Es verdient Beachtung, daß Goethe seine Vorstellung von dem in der Mitte schwebenden Phänomen, das nach allen Seiten

*) Vergl. hierzu oben S. 365; 369; 376.

hin in Beziehungen steht, auch auf das soziale Leben anwendet. Lehrreich ist in dieser Hinsicht eine Stelle in den autobiographischen Kapiteln zur Vor- und Nachgeschichte der morphologischen Studien. Indem sich der Dichter hier von seinen vielseitigen Neigungen und dem inneren Zusammenhang derselben Rechenschaft ablegt, kommt er zu dem Ergebnis, daß ihn überall ein einziges, durchgehendes Interesse leitete: das geheime Grundgesetz zu erforschen, nach dem sich alles Geschehen regelt. In der Natur fand er dasselbe im Typus, in dem organischen Formprinzip, das dem geistigen Auge erkennbar ist. In der Kunst erblickte er eine gesteigerte Natur, die Erschaffung des in der Natur nur selten erreichten vollkommenen Typus: das Schöne ist die idealisierte Normalgestalt. Dazu kommt nun ein Drittes: „die Sitten der Völker. An ihnen zu lernen, wie aus dem Zusammentreffen von Notwendigkeit und Willkür, von Antrieb und Wollen, von Bewegung und Widerstand ein Drittes hervorgeht, was weder Kunst noch Natur, sondern Beides zugleich ist, notwendig und zufällig, absichtlich und blind: ich verstehe die menschliche Gesellschaft" (33, 76). Der Sinn dieser Sätze ist klar. Auch die menschliche Gesellschaft ist ein Organismus und steht, wie alles Organische, als Erscheinung zwischen antagonistischen Kräften. Wenn in der Natur das Empirische aus dem Gegeneinanderwirken des beharrenden Typus und des Individualisierungstriebes entsteht, so bietet das Phänomen der Gesellschaft ein ähnliches Schauspiel; nur äußert sich die beharrende Macht hier als Gattungsvernunft oder sittliche Ordnung. Diese hemmt und bindet das impulsive Streben des Individuums, und in dem beständigen Austausch der collektiven Schranken und individuellen Triebkräfte verläuft die Geschichte.

Auf der gleichen Grundanschauung beruht ferner eine Eigentümlichkeit in Goethes Dichtkunst. Der Dichter liebt Gegensätze, sowohl in der Handlung wie in den Charakteren. Aber seine Antithesen schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich; sie dienen dazu, die Einheit und Ganzheit eines Zustandes sinnlich darzustellen, ihn in seinen korrelaten Hälften zu spiegeln, da doch die Mitte, der Kern der Dinge, ewig

Problem bleibt. „Denn eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten" (35, 73). „Da wir das, was in uns vorgeht, nicht geradezu ausdrücken können, sucht der Geist durch Gegensätze zu operieren, die Frage von zwei Seiten zu beantworten und so gleichsam die Sache in die Mitte zu fassen" (28, 98).

Dieses Verfahren, ein Problem oder einen Zustand in seine Komponenten zu zerlegen, gehört zu den wichtigsten Hilfsmitteln von Goethes Kunst. Anstatt einen Gegenstand als ungeteilte Einheit darzustellen, bringt ihn der Dichter in eine solche Umgebung, daß wir Spiegelbilder von ihm erhalten. Eins seiner Hauptprobleme, den Gegensatz zwischen dem Gefühls- und Verstandesmenschen, die Selbsterziehung zum bedachten Handeln, bringt er in solchen korrespondierenden Hälften zur sinnlichen Anschauung und das Ergebnis ist die Janusfigur: Weislingen-Götz*), Tasso-Antonio, Egmont-Oranien, Werther-Albert, Epimetheus-Prometheus, Eduard-der Hauptmann, Wilhelm Meister-Jarno. Wie dieser Doppelreihe der Gegensatz zwischen dem beschaulichen und tätigen Leben entspricht, so lassen sich aus Goethes Werken ohne Mühe noch andere polare Kategorien ausscheiden wie z. B. Streben-Bedingung (s. oben S. 346 ff.), Wanderung-Seßhaftigkeit (Hermann und Dorothea), Begehren-Entsagung (Natürliche Tochter). Max Morris hat darauf hingewiesen, wie sich besonders in späteren Werken der Gegensatz zwischen Norden und Süden, Germanisch und Romanisch, Romantisch und Klassisch verfolgen läßt, und wie dieser Gegensatz in der Hochzeit zwischen Oberon und Titania, sowie später in der

*) In diesem Sturm- und Drangprodukt nimmt die obige Formel die besondere Färbung des Gegensatzes zwischen Schwäche und Kraft an; s. Weißenfels, Goethe im Sturm und Drang S. 308 f.

Vermählung zwischen Faust und Helena seine Versöhnung findet.*)

Die Symmetrie der korrelaten Ideen und Gestalten durchzieht Goethes gesamtes Denken. Man wird daher nicht überrascht sein, dieses Verfahren auch in seiner Behandlung der Geschichte wiederzufinden, denn der Gedanke einer periodischen Wiederkehr des Gleichen oder eines Rhythmus der Epochen bedeutet nichts anderes, als die Anwendung des polarischen Grundgesetzes auf die Zeit. Hiervon handelt das folgende Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Die Kontrastbewegung in der Geschichte.

In seiner Anwendung auf das geschichtliche Werden hat das Polaritätsprinzip wohl seinen weitreichendsten Einfluß ausgeübt. Der Grund mag darin liegen, daß die zeitliche Aufeinanderfolge entgegengesetzter Geistesströmungen und Tendenzen, wie überhaupt die Erscheinungen der Periodizität, sich energisch geltend machen und deutlicher beobachten lassen als die Coexistenz entgegengesetzter Kräfte im Raume. Jedenfalls hat das dualistische Grundgesetz in der nachkantischen Spekulation und zumal in Hegels Geschichtsphilosophie seine berühmteste Anwendung gefunden, und obwohl die heutige Wissenschaft von Hegels Schematismus und der triadischen Gliederung des Weltprozesses keinen Gebrauch macht, so gewährt sie doch dem Prinzip der Kontrastbewegung, des Wechsels antagonistischer Tendenzen, einen hervorragenden Platz unter den Gesetzen der historischen Entwicklung**).

Es wäre sonderbar, wenn einem Denker wie Goethe, bei dem das Prinzip des Gegensatzes eine so wichtige Rolle spielt, die Bedeutung desselben für die Ordnung geschichtlicher Bewegungen verborgen geblieben wäre. In der Tat kennt Goethe

---

*) Euphorion 6, 690 f.; vergl. G.-Jahrb. 22, 159 über Faust-Mephisto.

**) Vgl. Wundt, Logik, 2. Aufl. II. 2, 413 ff. Lindner, Geschichtsphilosophie, S. 31 ff.

das Gesetz der Kontrastbewegung sehr wohl, aber er beschäftigt sich damit verhältnismäßig wenig, weil ihm das Studium der Geschichte überhaupt nur wenig Interesse einflößte. Erschien ihm schon die Geschichte der Wissenschaften als eine Geschichte menschlicher Irrtümer, so sprach er bekanntlich über das Studium der politischen und Kirchengeschichte noch geringschätzigere Urteile aus und glaubte auf diesem Gebiete kaum noch einen Zusammenhang oder Aufstieg zu höheren Daseinsformen zu erkennen.*) An solchen Stellen aber, wo Goethe über die Folge von geschichtlichen Ereignissen und Geistesrichtungen philosophiert, ist er offensichtlich von dem Gedanken der Kontrastbewegung geleitet. Freilich hat Goethes Betrachtungsweise mit der Hegelschen Geschichtskonstruktion nichts anderes gemeinsam als jenen Grundgedanken. Im übrigen stellt er lediglich die Tatsache des Wechsels von Gegensätzen fest, und zwar liegt ihm sogar hier weniger an dem geschichtlichen Werden, als an der Erkenntnis eines Ausgleiches durch einen nie rastenden Austausch entgegengesetzter Richtungen, eine Wiederkehr von gleichen oder ähnlichen Tendenzen. Es handelt sich weniger um einen Dreischritt, als einen Zweischritt, ein Hin- und Herwiegen und Balancieren von sich ergänzenden Hälften eines Ganzen.

Diese Auffassung beherrscht auch Goethes einzige zusammenhängende historische Arbeit, seine Geschichte der Farbenlehre. Wenn irgendwo, so war hier die Gelegenheit zu dialektischen Konstruktionen geboten; aber nirgends wird ein solcher Versuch gemacht. Dagegen läßt sich die für Goethes Naturanschauung so charakteristische Vorstellung eines Hin- und Herschwankens zwischen entgegengesetzten Tendenzen deutlich verfolgen. Auf die allgemeinste naturphilosophische Formel bringt Goethe dieses Phänomen in einem Briefe an Schiller: „Wenn man die Reihe von geistigen Begebenheiten, woraus doch eigentlich die Geschichte der Wissenschaften besteht, so vor Augen sieht, so lacht man nicht mehr über den Einfall eine Geschichte a priori zu schreiben,

*) Vgl. O. Lorenz, Goethe als Historiker. Anhang zu der Schrift: Goethes Politische Lehrjahre. Berlin 1893.

denn es entwickelt sich wirklich alles aus den vor- und rückschreitenden Eigenschaften des menschlichen Geistes, aus der strebenden und sich selbst wieder retardierenden Natur" (W IV. 13, 33). Hier läßt sich in dem Einfall einer a priori Konstruktion sogar ein Hegelsches Element entdecken. In sachlicher Hinsicht glaubt Goethe die Geschichte des menschlichen Geistes auf ein Schwanken zwischen roher Empirie und rationalistischer Auslegung zurückführen zu können, während das Ideal die „reine Anschauung" der Phänomenenreihe d. h. die Erkenntnis des Typischen wäre. Goethe schreibt hierüber an Schiller: Der menschliche Geist „dreht sich in einem gewissen Kreise herum, bis er ihn ausgelaufen hat. Die ganze Geschichte . . . dreht sich um die gemeine, das Phänomen bloß aussprechende Empirie und um den nach Ursachen haschenden Rationalismus herum, wenig Versuche einer reinen Zusammenstellung der Phänomene finden sich" (W IV. 13, 32).*) Das Geschehen bewegt sich also in der Bahn einer Ellipse um zwei Brennpunkte.

Eine allgemeine Fassung der Idee der Kontrastbewegung bietet folgender Tagebucheintrag Riemers: „Die Wissenschaften bilden sich auch aus und im Gegensatze. Das Zeitalter der Sophisten forderte den natürlichen Menschenverstand und das rechtliche Gefühl des Sokrates. Das Zeitalter der Scholastiker einerseits das Sittliche des Petrarca und in der Physik den Forschungsgeist des Roger Baco u. s. w." (Gespr. 2, 189). Wichtig ist ferner eine Aufzeichnung Jean Pauls, wonach Goethe für „Weltfortschreitung" den Ausdruck „Umschreitung" einsetzen wollte (Gespr. 1, 192). Dieser letztere kennzeichnet in der Tat aufs glücklichste Goethes Auffassung alles Werdens, denn wenn das Geschehen in einem ewigen Kampf und Wechsel besteht, so muß das Auge des Beobachters zunächst darauf gerichtet sein, die Berührungsstelle der feindlichen Elemente oder den Drehungspunkt der Ereignisse zu erkennen. DerAugenblick des Umschreitens oder die Epoche bildet den „frucht-

*) Diesen Gedanken führt Goethe in dem neuerdings veröffentlichten Aufsatz „Erfahrung und Wissenschaft" weiter aus; W II. 11, 38 ff. Vgl. auch die Erörterungen von J. Cohn, Kant-Studien 10, 296 f.

baren Moment," und es ist bekannt, wie wichtig diese Anschauung sowohl für Goethes Kunsttheorie wie für seine Metamorphosen- und Entwicklungslehre gewesen ist.*) Von diesem Drehungspunkt hängt die Gestaltung der Dinge ab, denn an ihm scheiden sich die Wege. Die Epoche bestimmt die Geschicke des Einzelnen wie der Geschlechter. Der philosophische Gehilfe in den Wahlverwandtschaften läßt sich hierüber folgendermaßen vernehmen: „Wer widersteht dem Strome seiner Umgebungen? Die Zeit rückt fort, und in ihr Gesinnungen, Meinungen, Vorurteile und Liebhabereien. Fällt die Jugend eines Sohnes gerade in die Zeit der Umwendung, so kann man versichert sein, daß er mit seinem Vater nichts gemein haben wird. Wenn dieser in einer Periode lebte, wo man Lust hatte, sich manches zuzueignen, dieses Eigentum zu sichern , zu beschränken, einzuengen, und in der Absonderung von der Welt seinen Genuß zu befestigen, so wird jener sodann sich auszudehnen suchen, mitteilen, verbreiten und das Verschlossene eröffnen" (15, 183).

Das Geschehen ist also kein gleichmäßig aufsteigendes Wachstum, sondern ein spiralförmig sich wiederholendes Verschlingen und Ablösen streitender Gegensätze. Im dynamischen Fluß des Werdens ist der Kampf der Meinungen und Parteien der normale Zustand. Nur selten tritt ein Ausgleich ein; zumeist befindet sich eine der beiden Seiten im Übergewicht. Man darf aber gleichwohl nicht vergessen, daß bei einem Siege der einen Richtung die andere deshalb nicht verschwunden ist; sie mag als Unterströmung existieren, sich unter anderem Namen fortsetzen oder sich mit anderen Kräften verbinden, — immer läßt sich ihr Dasein nachweisen. Zu Betrachtungen über die Zwiespältigkeit des scheinbar Einfachen, über die Verbindung von Licht und Schatten im Weltgemälde, über die Verkettung der geschichtlichen Faktoren fühlt sich Goethe besonders hingezogen. Auf derartige „Wirkungen und Gegenwirkungen" macht er einmal in der Geschichte der Farbenlehre aufmerksam. „Das Schießpulver ist kaum erfunden, so verliert sich die persönliche Tapferkeit aus der Welt oder nimmt

*) Vgl. R. M. Meyer, Goethe. 2. Aufl. S. 350; 666 ff.

wenigstens eine andere Richtung. Das tüchtige Vertrauen auf seine Faust und Gott löst sich auf in die blindeste Ergebenheit unter ein unausweichlich bestimmendes, unwiderruflich gebietendes Schicksal. Kaum wird durch Buchdruckerei Kultur allgemeiner verbreitet, so macht sich schon die Zensur nötig, um dasjenige einzuengen, was bisher in einem natürlich beschränkten Kreise frei gewesen war" (36, 140).*)

Ein Zustand wird also als Kräftesystem gedacht, die Resultante in die Komponenten zerlegt, um das Hin- und Herwiegen der streitenden Richtungen zu verfolgen. Die Geistesgeschichte vollzieht sich als Oscillation der Idee. Wie sich aber Goethe bei der wiederholten Beobachtung typischer Verhältnisse gern einen individuellen Ausdruck prägt oder unbewußt anwendet, so begegnen in diesem Falle öfters die Zeitworte „wogen" und „schwanken". In der Kirchengeschichte z. B. findet Goethe zwei Hauptrichtungen, von denen die eine auf der göttlichen Gnade als erster Bedingung der Wiedergeburt besteht, während die andere an eine Wiedergeburt aus eigenen Kräften glaubt. Die erstere wird durch Augustin und Luther, die andere durch den als Ketzer verdammten Pelagius vertreten. „Ich ging in die Kirchengeschichte zurück . . . und sah nun deutlich, wie diese beiden unvereinbaren Meinungen durch Jahrhunderte hin- und hergewogt und von den Menschen, je nachdem sie mehr tätiger oder leidender Natur gewesen, aufgenommen und bekannt worden" (22, 178). Unter anderem Gesichtspunkt erscheint das Christentum als ein ewiger Streit zwischen kirchlichem Dogma und individueller unmittelbarer Frömmigkeit, oder wie Goethe schreibt: „Die christliche Religion schwankte zwischen ihrem eigenen Historisch-Positiven und einem reinen Deismus, der, auf Sittlichkeit gegründet, wiederum die Moral begründen sollte" (21, 111).

Das Gesetz der Kontrastbewegung legt Goethe ferner seiner Periodisierung der Literaturgeschichte wiederholt zu Grunde. Er leitet den literarhistorischen Exkurs im

*) Dieses Beispiel zeigt, in welcher Weise Goethe das morphologische Gesetz der Kompensation auch auf die Geschichte anwendet.

7. Buche von Dichtung und Wahrheit mit den Worten ein: „Die literarische Epoche, in der ich geboren bin, entwickelte sich aus der vorhergehenden durch Widerspruch" (21, 43). Ganz deutlich läßt sich bei der Gruppierung der Epochen das polarische Grundgesetz des Wechsels zwischen Systole und Diastole erkennen. Schon früh wurde sich Goethe darüber klar, „daß der erste Schritt, um aus der wässerigen, weitschweifigen, nullen Epoche sich herauszuretten, nur durch Bestimmtheit, Präzision und Kürze getan werden könne" (21, 53). Danach werden Haller und Ramler, Klopstock und Lessing, Gleim und Wieland u. a. je nachdem als „knapp, gefaßt, koncis" oder als „weitschweifig, prolix" charakterisiert. Auf die Periode der formalistischen Strenge und Gedrängtheit folgt dann wieder die „unruhige, freche, ausgebreitete" Epoche der Geniezeit (29, 261). „Nach dieser Systole war Goethe der erste, der sich wieder diastolisierte im Götz" (Gespr. 2, 337). Endlich gewahrt der Dichter an sich selbst eine abermalige Reaktion gegen die „Breite" seiner früheren Dramen und eine Rückkehr zur „Enge", um endlich in das ruhigere Fahrwasser einer „mittleren Technik" einzulenken (W I. 33, 368).

Die Neigung zum Relativismus und zum vorsichtigen Abwägen zeigt sich auch in der halb scherzhaft gemeinten Gleichnisrede, mit der Goethe als verkleideter Student die Höpfnersche Tischgesellschaft in Gießen in Verwunderung setzte. „Man behandelte die Frage, die, solange es Schriftsteller gibt, sich immer wiederholen wird: ob nämlich die Literatur im Auf- oder Absteigen, im Vor- oder Rückschritt begriffen sei. . . . Zuletzt nahm ich das Wort und sagte: Die Literaturen, scheint es mir, haben Jahreszeiten, die, mit einander abwechselnd, wie in der Natur gewisse Phänomene hervorbringen und sich der Reihe nach wiederholen. Ich glaube daher nicht, daß man irgend eine Epoche einer Literatur im Ganzen loben oder tadeln könne; besonders sehe ich nicht gerne, wenn man gewisse Talente, die von der Zeit hervorgerufen werden, so hoch erhebt und rühmt, andere dagegen schilt und niederdrückt. Die Kehle der Nachtigall wird durch das Frühjahr aufgeregt, zugleich aber auch die Gurgel des Kuckucks. Die Schmetter-

linge, die dem Auge so wohl tun, und die Mücken, welche dem Gefühl so verdrießlich fallen, werden durch eben die Sonnenwärme hervorgerufen; beherzigte man dies, so würde man dieselbigen Klagen nicht alle zehn Jahre wieder erneuert hören, und die vergebliche Mühe, dieses und jenes Mißfällige auszurotten, würde nicht so oft verschwendet werden" (22, 95 f.)*).

In ähnlicher Weise glaubt Goethe in dem Wechsel zwischen Naturalismus und Idealismus auf der Bühne einen Rhythmus zu erkennen. Im Jahre 1800 befindet sich das Theater in der „Systole", d. h. einer Epoche strenger Schulung und Beschränkung. „Mahomet ward aufgeführt zu großem Vorteil für die Bildung unserer Schauspieler. Sie mußten sich aus ihrem Naturalisieren in eine gewisse Beschränktheit zurückziehen" (27, 52). Nach mannigfachen Schwankungen erreicht die Bühne um 1816 abermals einen Zustand der Beschränkung. „Unser Theater hat nun seine Systole. Ich behandle es bloß als Geschäft, glückt es aber, so wollen wir im nächsten Winter schon uns wieder diastolisierend erweisen. . . ." (W IV. 27, 222). — So geläufig wird Goethe diese sinnliche Vorstellung des Wechsels zwischen Begrenzung und Erweiterung, daß er die Vorgänge in Politik und Kunst im Jahre 1818 kurz folgendermaßen charakterisiert: „Unsere Kupferstecherei hat ihre Systole in den Almanachen und die Politik diastolisiert in Tages- und Monatsblättern" (W IV. 29, 162).

Der Wechsel zwischen Ausdehnung und Zusammenziehung läßt sich natürlich nicht überall erkennen; es bleibt dann bei der Feststellung der periodischen Bewegung mit beständiger Verschiebung des Schwerpunktes. Das Studium der Geistesgeschichte bot Goethe Anlaß genug, um sich davon zu überzeugen, „daß gewisse einzelne Fächer von Zeit zu Zeit ein Übergewicht in der Wissenschaft nehmen, welches freilich nur durch die Zeit ins Gleiche gebracht werden kann . . ." (34, 135). Das gleiche gilt von der Geschichte der Kunst. So erkannte Goethe die beiden Gegenströmungen in der Musik, die besonders in der Geschichte der Oper deutlich hervortreten,

*) Man erkennt in diesen Sätzen leicht eine Parallele zu dem ethischen Naturalismus Goethes in jener Periode; vgl. oben S. 381.

den Antagonismus zwischen der reinen Formkunst und der im Dienste einer Idee stehenden musikalischen Deklamation, oder wie es Gervinus nennt, zwischen dem melodischen und akzentuistischen Prinzip*). „Alle neuere Musik wird auf zweierlei Weise behandelt, entweder, daß man sie als eine selbständige Kunst betrachtet, sie in sich selbst ausbildet, ausübt und durch den verfeinerten äußern Sinn genießt, wie es der Italiener zu tun pflegt, oder daß man sie in Bezug auf Verstand, Empfindung, Leidenschaft setzt und sie dergestalt bearbeitet, daß sie mehrere menschliche Geistes- und Seelenkräfte in Anspruch nehmen könne, wie es die Weise der Franzosen, der Deutschen und aller Nordländer ist und bleiben wird. — Nur durch diese Betrachtung, als durch einen doppelten ariadneischen Faden, kann man sich aus der Geschichte der neueren Musik und aus dem Gewirr parteiischer Kämpfer heraushelfen, wenn man die beiden Arten da, wo sie getrennt erscheinen, wohl bemerkt und ferner untersucht, wie sie sich an gewissen Orten, zu gewissen Zeiten, in den Werken gewisser Individuen zu vereinigen gestrebt und sich auch wohl für den Augenblick zusammengefunden, dann aber wieder auseinander gegangen . ." (31, 121).

Besonders schön tritt Goethes wissenschaftliche Toleranz in seiner Stellung zur Homerkritik zu Tage. Nachdem er anfänglich auf Wolfs Liedertheorie mit Eifer und Begeisterung eingegangen war, stellten sich allmählich Zweifel an der Berechtigung eines so gewaltsamen Verfahrens ein und der Glaube an die einheitliche Konzeption der griechischen Epen schien wieder zurückzukehren. „Ich gewahrte", schreibt Goethe in den Annalen, „daß eine Systole und Diastole immerwährend in mir vorging" (27, 263). Das Problem beschäftigte ihn anhaltend; er faßte seine Gedanken daher in einem kleinen Aufsatze 1827 noch einmal zusammen, indem er den Einzelfall als Symbol der Schwankungen und Gegensätze in der Geschichte des menschlichen Geistes zu begreifen sucht. Der Aufsatz sei hier vollständig wiedergegeben, weil sich Goethe

*) Gervinus, Händel und Shakespeare, S. 46 ff.

in demselben vielleicht deutlicher als irgendwo über den polaren Charakter von geschichtlichen Bewegungen ausgesprochen hat.

„Es gibt unter den Menschen gar vielerlei Widerstreit, welcher aus den verschiedenen, einander entgegengesetzten, nicht auszugleichenden Denk- und Sinnesweisen sich immer aufs neue entwickelt. Wenn eine Seite nun besonders hervortritt, sich der Menge bemächtigt und in dem Grade triumphiert, daß die entgegengesetzte sich in die Enge zurückziehen und für den Augenblick im Stillen verbergen muß, so nennt man jenes Übergewicht den Zeitgeist, der denn auch eine Zeit lang sein Wesen treibt.

„In den früheren Jahrhunderten läßt sich bemerken, daß eine solche besondere Weltansicht und ihre praktischen Folgen sich sehr lange erhalten, auch ganze Völker und vieljährige Sitten zu bestimmen und zu bestätigen wußte; neuerlich aber ergibt sich eine größere Versatilität dieser Erscheinung, und es wird nach und nach möglich, daß zwei Gegensätze zu gleicher Zeit hervortreten und sich einander das Gleichgewicht halten können, und wir achten dies für die wünschenswerteste Erscheinung.

„So haben wir z. B. in Beurteilung alter Schriftsteller uns im Sondern und Trennen kaum auf den höchsten Grad der Meisterschaft erhoben, als unmittelbar eine neue Generation auftritt, welche, sich das Vereinen, das Vermitteln zu einer teuren Pflicht machend, uns, nachdem wir den Homer einige Zeit, und zwar nicht ganz mit Willen, als ein Zusammengefügtes . . . vorgestellt haben, abermals freundlich nötigt, ihn als eine herrliche Einheit, und die unter seinem Namen überlieferten Gedichte als einem einzigen höheren Dichtersinne entquollene Gottesgeschöpfe vorzustellen. Und dies geschieht denn auch im Zeitgeiste, nicht verabredet noch überliefert, sondern proprio motu, der sich mehrfältig unter verschiedenen Himmelsstrichen hervortut“ (29, 557 ff.).

Max Morris hat scharfsinnig nachgewiesen, daß die 32. der Weissagungen des Bakis sich auf die gleiche wissenschaftliche Streitfrage bezieht und ein Seitenstück zu dem Ge-

dichte „Homer wider Homer" bildet*). Die Weissagung, welche Goethes Behagen an dem Ineinanderschillern und Verschlingen der Gegensätze deutlich verrät, lautet folgendermaßen:

> Ewig wird er euch sein der Eine, der sich in Viele
> Teilt, und Einer jedoch, ewig der Einzige bleibt.
> Findet in Einem die Vielen, empfindet die Viele, wie Einen;
> Und ihr habt den Beginn, habet das Ende der Kunst.

Sechstes Kapitel.

Die Versöhnung der Gegensätze durch die Kunst.

Gibt es keine Möglichkeit, die Antinomien zu vermitteln, die Einheit und Totalität des Lebensprozesses, die Harmonie des Daseins zu empfinden und zu genießen? Die Antwort auf diese Frage bereitet folgender Gedankengang vor. So lange wir die Welt und uns selbst als im Kampfe stehend denken, können wir nicht umhin, teilzunehmen, zu streben und zu wirken. Erst wenn es uns gelingt, den Verlauf des Geschehens nach beiden Richtungen hin ruhig zu betrachten, uns von unserem Selbst loszulösen, gelangen wir zu reinem harmonischem Anschauen, zu gerechter, leidenschaftsloser Beurteilung. So kann sich der Denkende über die Parteien erheben. Der Künstler aber vermag noch einen Schritt weiter zu gehen, indem er von der Kontemplation zum selbsttätigen Schaffen übergeht. Das Gefallen am Gleichgewicht steigert sich zu der Gewißheit, daß diese innere Harmonie imstande ist, sich praktisch auszulösen, ein Werk zu schaffen, das wie ein Naturgebilde aus Gegensätzen hervorwächst und doch sein eigenes Gleichgewicht in sich trägt. So erscheint im Reich des Schönen der Konflikt des Sinnlichen und Sittlichen aufgehoben oder gemildert, denn die Kunst vermag des Sinnlichen nicht zu entbehren, um ihre Probleme zu verkörpern; was sich sonst feindlich ausschließt, ist hier aufeinander angewiesen.

Weltanschauungen, in denen das Sinnlich-Schöne mit dem Sittlichen einen innigen Bund eingeht und der ästhetische

*) Goethe-Studien II, 235 ff.

Gesichtspunkt, das Wohlgefallen an der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die letzte Instanz bildet, sind von Zeit zu Zeit immer wiedergekehrt. In den geschichtlichen Abschnitten dieses Buches ist auf Plato, Aristoteles, Bruno, Shaftesbury und andere Denker hingewiesen. Goethe bleibt hinsichtlich der zusammenhängenden Darstellung und Begründung des Gedankens hinter jenen Meistern weit zurück; an praktischer Erfüllung des ästhetischen Lebensideales überragt er sie alle, weil es ihm gegeben war, seine Überzeugungen in Kunstwerken zum greifbaren Ausdruck zu bringen.

Die Betrachtungen Goethes über die vermittelnde, harmonisierende Bedeutung des Schönen sind rein aphoristischer Art, aber sie genügen, um das Vorhandensein jener Überzeugung zu beweisen. Oft kehrt die Vorstellung wieder, daß die auseinanderstrebenden Teile durch die Macht der Kunst zur Einheit gestimmt werden, daß sich das Chaos durch den Eros zum Kosmos gestalte. Das Divansgedicht „Wiederfinden" führt diesen Gedanken auf Grund der orphischen Schöpfungsmythen am schönsten aus:

Stumm war alles, still und öde,
Einsam Gott zum ersten Mal!
Da erschuf er Morgenröte,
Die erbarmte sich der Qual;
Sie entwickelte dem Trüben
Ein erklingend Farbenspiel,
Und nun konnte wieder lieben,
Was erst auseinanderfiel.

In dieser kosmischen Funktion des Schönen, das wie mit einem Zauberschlage die entfesselten Gewalten bindet, erblickt Goethe die erhabenste Mission der Dichtkunst. Die beiden Strophen, die dem Festspiel „Des Epimenides Erwachen" als Motto vorangestellt sind, umschreiben diese ordnende Macht der Kunst in unvergleichlicher Weise:

. . . . . .
Der Weltkreis ruht von Ungeheuern trächtig,
Und der Geburten zahllose Plage
Droht jeden Tag als mit dem jüngsten Tage.

Der Dichter sucht das Schicksal zu entbinden,
Das, wogenhaft und schrecklich ungestaltet,
Nicht Maß, noch Ziel, noch Richte weiß zu finden
Und brausend webt, zerstört und knirschend waltet.
Da faßt die Kunst in liebendem Entzünden
Der Masse Wust; die ist sogleich entfaltet
Durch Mitverdienst gemeinsamen Erregens,
Gesang und Rede sinnigen Bewegens.

Es sei ferner an die Aussöhnung in der „Trilogie der Leidenschaft" erinnert; hier ist es die Musik, die den Kreis der Harmonien schließt und die verworrenen Dissonanzen auflöst. Eigentümlicher als in dem Gedanken von der vielbesungenen ordnenden Macht der Kunst, äußert sich Goethes ästhetisches Bedürfnis nach Harmonisierung in der Art, wie sich ihm die Idee des Vermittelns zu typischen Gestalten verdichtet. So scharf er die Gegenpole alles Seienden erkannte und die sich ausschließenden Gegensätze in Welt und Mensch beobachtete, so lebendig war in ihm gleichwohl die Forderung einer Synthese. Das klingende Farbenspiel, das er zwischen Licht und Finsternis stellt, damit sich diese beiden lieben lernen, kehrt in mancherlei Verkleidung wieder. Zwei feindliche Pole sind oft durch eine neutrale dritte Macht einander zu nähern, und dieses Dritte wird sich als heiteres über den Parteien schwebendes Gebilde darstellen, zu dem beide mit gleichem Vertrauen aufblicken, ohne eine entschiedene Parteinahme zu erwarten. Dieses Bedürfnis eines vermittelnden Elementes, das Gefallen an dem um seiner selbst Liebenswerten hat sich bei Goethe zu einer besonderen Figur verdichtet, die wiederholt unter der literarischen Maske des „Grazioso" auftritt. Es ist eine stehende Figur im spanischen Lustspiel, der zu allen Diensten bereite Vermittler. Goethe führt in dieser Maskierung gern Personen ein, die ihm als die Verkörperung des versöhnenden, schlichtenden Prinzips erscheinen, die als anmutsvolle Erscheinungen über der Parteien Hader schweben und die Falten von allen Stirnen zu glätten wissen.

„Bei so vielen unerläßlichen Widerwärtigkeiten, die der Mensch zu erdulden hat, bei unvermeidlicher Spannung und Widerstreit macht er sich oft ganz willkürlich ein Geschäft,

sich von anderen abzusondern, andere von andern zu trennen. Diesem Übel zu begegnen, haben die vorsehenden Gottheiten solche Wesen geschaffen, welche durch eine glückliche Vermittlung dasjenige, was sich ihnen nähert, zu vereinigen, Mißverständnisse aufzuheben und einen friedlichen Zustand in der Gesellschaft herzustellen wissen" (W IV. 22, 191). Obwohl das Wort „Grazioso" nicht vorkommt, so bietet diese Stelle doch die beste Umschreibung des Begriffes; in der Adressatin des Briefes, der Gräfin Elise von der Recke, erblickte Goethe eine echte Grazioso-Natur, wie er gleichzeitig schreibt. In höchstem Maße bewundert er diese Gabe des Ausgleichens und Schlichtens an der Gattin Friedrich Stolbergs, der Gräfin Agnes. Ihr allein schrieb er es zu, daß die eigentlich von jeher vorhandene Differenz zwischen Stolberg und Voß nicht schon viel früher zu dem unvermeidlichen Bruche führte, der alsbald nach ihrem Tode eintrat. „Die Möglichkeit aber, daß eine solche Quälerei so lange geduldet . . . werden konnte, ist nicht einem Jeden erklärbar; ich aber bin überzeugt, daß die liebenswürdig-vermittelnde Einwirkung der Gräfin Agnes dieses Wunder gelöst. Ich habe . . . ein Wesen an ihr gekannt, vor dem alsobald alles Mißwillige, Mißklingende sich auflösen, verschwinden mußte. Sie wirkte nicht aus sittlichem, verständigem, genialem, sondern aus frei-heiterem, persönlich-harmonischem Übergewicht. . . . Durchaus spielt sie die Rolle des Engel Grazioso in solchem Grade lieblich, sicher und wirksam, daß mir die Frage blieb, ob es nicht einen Calderon, den Meister dieses Faches, in Verwunderung gesetzt hätte" (27,337).

In den „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten" weiß die Baronesse die Gesellschaft, die sich je nach der Teilnahme für das alte oder neue Regime in zwei Lager spaltet, wenigstens eine Zeit lang „durch anmutige Zwischenreden im Gleichgewicht zu halten" (16, 32). Eine Graziosofigur entdeckt Goethe in Adele Schopenhauers Roman „Gabriele" (29, 382). Im allgemeinen sind Frauen zu solchen Vermittlungsrollen vorzüglich geeignet (22, 164). Auch Goethe selbst sieht sich gelegentlich genötigt, den Grazioso zu spielen, wie z. B. in der Campagne in Frankreich (Briefw. mit Zelter 3, 270),

und diese Rolle konnte ihm als einer „konzilianten Natur“ (ebenda 6, 328) nicht besonders schwer fallen.

Unter den dichterischen Gestaltungen der Idee des Vermittelns nimmt wohl P a n d o r a die erste Stelle ein. Die Geliebte des Epimetheus, die Allbegabte und Allbeglückende, ist eine Graziosofigur in erhabenem Stile. Wenn die Kinder der beiden Titanen, Phileros und Epimeleia, der stürmische Jüngling und das sorgende Mädchen sich aus eigener Wahlverwandtschaft anziehen und finden, so werden die beiden in Prometheus und Epimetheus verkörperten entgegengesetzten Welten, der Nutzen und die Phantasie, durch das Eingreifen einer dritten Macht miteinander versöhnt. Freilich ist die Vermittlung kein eigentlicher Ausgleich, sondern ein Sieg der edleren Kunst über das Rein-Praktische und Gewaltsame. Prometheus läßt sich von dem Wert der idealen Güter, denen Epimetheus von jeher nachgestrebt hat, überzeugen. „Das Ideal bleibt ein Jenseitiges, welchem aber beide huldigen. Wo sich Leidenschaft und Tiefe, heftiges Begehren und liebevolles Sorgen, jenes gemildert, dieses beglückend erfüllt, beide geläutert, verbinden: da ist die Kluft zwischen der Tätigkeit und Beschaulichkeit, zwischen dem Realen und Idealen überbrückt, da scheint sich das Göttliche auf die Erde herabzulassen und spendet unvergänglichen Segen“*).

Eine vermittelnde Funktion übt das Schöne weiterhin aus als die Form, unter der sich S i n n l i c h k e i t und S i t t l i c h k e i t in harmonischer Wechselwirkung anschauen lassen. Wir stoßen hier auf das Grundproblem der Ethik, dessen Lösung im ästhetischen Sinne durch den Eudämonismus des 18. Jahrhunderts (Shaftesbury, Wieland) vorbereitet und durch die Weimarer Kunsttheorie vollendet wurde. Sinnlichkeit und Vernunft, das natürliche Triebleben und die sittliche Ordnung, sind die beiden Pole in der Organisation des menschlichen Geistes, und man könnte nach Goethes Analogie die Geschichte der Ethik als ein Schwanken zwischen diesen Polen auffassen, indem der Nachdruck entweder auf die eine oder

*) W. Scherer, Aufsätze über Goethe, S. 265.

die andere Seite gelegt und anderseits ein Ausgleich zwischen beiden Grundneigungen angestrebt wird. Schillers Lösung deckt sich zwar äußerlich mit Goethes Überzeugung, aber der Kantianer gelangt zu dem Ausgleich auf anderem Wege und kann diese Herkunft nie ganz verleugnen. Schiller beseitigt zwar die Kantische Antinomie zwischen Pflicht und Neigung, aber gleichwohl gelten das sinnliche und sittliche Element nicht als schlechthin gleichberechtigt, sondern das ästhetische Ideal bezweckt die Veredlung des Trieblebens, das demnach die niedere Seite im Menschen darstellt.

Man kann den Gegensatz zwischen dem gleich einem Obelisk sich zuspitzenden Idealismus Schillers und dem Realismus Goethes, der die Welt in ihrer ganzen Breite umfaßt, gerade an diesem Problem deutlich verfolgen. Goethe setzt die von Aristoteles zuerst eingeschlagene Richtung fort; er rechnet von vornherein mit der gegebenen Doppelnatur des Menschen und lehnt es ab, die Sinnlichkeit und das natürliche Triebleben als zu überwindende Schwächen anzusehen. Mit einem freudigen Optimismus sieht er vielmehr das Natürliche als das Normale, Gesunde an; dieses ist eben die Individualität, die unter allen Umständen berechtigt ist als ein im Naturganzen fest Wurzelndes und organisch Gewachsenes. Der sittliche Mensch befindet sich nicht im Gegensatz zu dem von der Natur ihm Mitgegebenen, sondern er wächst und steigert seine Fähigkeiten vielmehr auf dieser Grundlage*). Die ästhetische Bildung ist nichts von außen Hinzugetragenes, sondern die natürliche Frucht des Ausgleichs zwischen den sinnlichen und sittlichen Elementen, ein gegenseitiges Tragen und Heben beider Anlagen. „Man tut nicht wohl," belehrt der Oheim die „Schöne Seele" in den Lehrjahren, „der sittlichen Bildung

*) Die Bedeutung dieses Entwicklungsgedankens für die Theorie des Tragischen hat W. Bölsche in seiner Abhandlung „Goethe im 20. Jahrhundert" dargelegt; nach dieser monistischen Lehre ist die Schuld nur die Übergangsphase, durch welche der Strebende zu höherer Harmonie gelangt (S. 32 ff.). Diese Ablösung des Begriffs der Schuld durch den der Entwicklung bildet den Schlüssel zum Verständnis der Parialegende (unten S. 418).

einsam, in sich selbst verschlossen nachzuhängen; vielmehr wird man finden, daß Derjenige, dessen Geist nach einer moralischen Kultur strebt, alle Ursache hat, seine feinere Sinnlichkeit zugleich mit auszubilden, damit er nicht in Gefahr komme, von seiner moralischen Höhe herabzugleiten, indem er sich den Lockungen einer regellosen Phantasie übergibt und in den Fall kommt, seine edlere Natur durch Vergnügen an geschmacklosen Tändeleien, wo nicht an etwas Schlimmerem herabzuwürdigen" (17, 385).

Von solchem Standpunkt begreift sich die Antwort Goethes auf die Frage: wie das Sittliche in die Welt gekommen? „Durch Gott selber, wie alles andere Gute. Es ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene und angeborene schöne Natur. Es ist mehr oder weniger den Menschen im allgemeinen angeschaffen, im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemütern. Diese haben durch große Taten oder Lehren ihr göttliches Innere offenbart, welches sodann durch die Schönheit seiner Erscheinung die Liebe des Menschen ergriff und zur Verehrung und Nacheiferung gewaltig fortzog" (Gespr. 6, 86). Umgekehrt steht Goethe nicht an, „ein Genie, das innerhalb des Schönen bleibt, ein moralisches zu nennen, weil es eben das tut, was das moralische Wesen tut, innerhalb der Pflicht oder des moralischen Gesetzes zu verbleiben" (Gespr. 2, 267). Diese Identität des Sittlichen und Schönen ist nur denkbar, wenn unter „Sittlich" das Maßhaltende, sich selbst Beschränkende verstanden wird. Es beruht also nicht auf einem schroffen Zurückweisen des Sinnlichen, sondern einem U m b i l d e n und Verschmelzen unter voller Anerkennung des derben Erdenelementes. Das Sittliche ist kein ernst und gebieterisch vorgehaltenes „Du sollst", das den Menschen beständig an die zu erfüllende Pflicht erinnert, sondern eine frei hervorwachsende Blüte mäßiger, tüchtiger und schöner Sinnlichkeit, ein vertrauungsvolles „Du wirst".

Dieser seelischen Schönheit teilhaftig zu werden, ist auch dem Ärmsten, dem Sündigsten möglich. Denn es ist nur ein gradueller, kein prinzipieller Unterschied, der zwischen

dem niedrigsten und höchsten Wesen der Menschengattung besteht. Wir alle sind Doppelgebilde, Mischungen entgegengesetzter Ingredienzien, „Ausgeburten zweier Welten". Wir alle „mit dem Haupt im Himmel weilend, fühlen dieser Erde niederziehende Gewalt". Das Gedicht, dem diese Stelle entnommen ist, die Paria-Trilogie, bietet ein tiefsinniges Symbol der menschlichen Zwienatur und ihrer Rechtfertigung aus sich selbst, da sie nur infolge eben dieser Mischung imstande ist, aus dem Niederen das Höhere zu entwickeln. Wie das Haupt der reinen Frau des Bramanen zu dem Körper der Verbrecherin gefügt wird und ein drittes Ganzes daraus entsteht, so ist der Mensch ein Doppelwesen. „Neben dem weisen Wollen der gottähnlichen Vernunft die brutale Gewalt der fürchterlichsten Instinkte, beides untrennbar vereint und in tausend und abertausend Mischungsverhältnissen sich durchdringend; zum Himmel emporstrebendes Denken und zur Erde hinabziehendes Begehren! Zwischen beiden mitten inne stehend, beiden Seiten das Doppelantlitz zuwendend, schwebt die schöne Erscheinung mit ihrer Macht, den Geist zu erheben und die Seele zu verklären, doch auch die Leidenschaften zu entzünden und die Sinnlichkeit aufzustacheln"*).

Die Anschauung von der sinnlich-sittlichen Einheit beherrscht auch Goethes Kunstlehre. Was Schiller in den Ästhetischen Briefen theoretisch deduzierte, war für Goethe von jeher Überzeugung und Tat gewesen, während anderseits bei Schiller in der Praxis ein Hinneigen zu dem Transzendenten stets wahrnehmbar blieb. Es lag schon in Goethes sinnlicher Anlage und in seinem auf größter Breite aufgebauten Wissen von der Erde begründet, daß er immer und überall von dem Konkreten, Erlebten, Geschauten ausging, daß die Fülle der empirischen Welt, die Offenbarungen der lebendigen Natur den festen Boden seiner Kunst ausmachen, während die geistigen und sittlichen Bezüge wie das Wolkenreich über dieser Erde dahinschweben, den Wanderer begleitend, seinen

*) H. Baumgart, Goethes „Geheimnisse" und seine Indischen Legenden. S. 98.

Blick hinauflenkend, sich ins Unendliche verlierend, aber nie sich in Nebel auflösend und die Wirklichkeit verschleiernd. Welchen Nachdruck Goethe auf das sinnlich-sittliche Gleichgewicht in der Kunst legt, zeigen z. B. folgende Briefstellen: „Nach meiner Überzeugung ist die höchste Absicht der Kunst menschliche Formen zu zeigen, so sinnlich bedeutend und schön als möglich ist. Von sittlichen Gegenständen soll sie nur diejenigen wählen, die mit dem sinnlichen innigst verbunden sind und sich durch Gestalt und Gebärde bezeichnen lassen" (W IV. 9, 109). „Der Geist des Wirklichen ist eigentlich das wahre Ideale. Das unmittelbar sichtlich Sinnliche dürfen wir nicht verschmähen, sonst fahren wir ohne Ballast . . . ." „Ich wiederhole aber und abermals, daß der bildende Künstler sich zuerst an der kräftigen Wirklichkeit vollkommen durchüben müsse, um das Ideale daraus zu entwickeln, ja zum Religiösen endlich aufzusteigen" (an eine Kunstschülerin in Prag, 1827; Briefw. mit Graf Sternberg S. 272 f.).

In welcher Weise Goethe diese Lehre auch historisch fruchtbar zu machen weiß, zeigt seine Gegenüberstellung von Shakespeare und Calderon. Die Kunst und die echte Naturfrömmigkeit des britischen Dichters beruhen auf dem Gleichmaß zwischen Irdischem und Göttlichem, während der katholische Dichter der Erdenschwere ermangelt und infolge der unzureichenden Naturanschauung „durchaus theatralisch, ja bretterhaft" erscheint. „Shakespeare reicht uns die volle, reife Traube vom Stock; wir mögen sie nun beliebig Beere für Beere genießen, sie auspressen, keltern, als Most, als gegorenen Wein kosten und schlürfen, auf jede Weise sind wir erquickt. Bei Calderon dagegen ist dem Zuschauer, dessen Wahl und Wollen nichts überlassen; wir empfangen abgezogenen, rektifizierten Weingeist, mit manchen Spezereien geschärft, mit Süßigkeiten gemildert; wir müssen den Trank einnehmen, wie er ist, als schmackhaftes, köstliches Reizmittel, oder ihn abweisen" (29, 605). — Ganz die gleichen Symptome wie bei Calderon, den Mangel an erdigem Ballast, beobachtete Goethe auch in der neukatholischen, romantischen Kunst und konnte schon deshalb dieser Richtung keinen Geschmack

abgewinnen*). Bei Gelegenheit der Kunstausstellung 1805 klagt er über die Vereinsamung der „Weimarischen Kunstfreunde", da sich neuerdings eine fremde, ihren Wünschen und Bestrebungen entgegengesetzte Richtung hervorgetan habe. Er beschließt seine Betrachtung mit einem Satz, der jene oben zitierten Ausführungen in gedrängtester Form wiedergibt und deutlich auf die gleiche Grundüberzeugung zurückweist, die in der Parialegende ins Religiöse gewendet erscheint: „Man bedenkt nicht, daß nur das Sinnlich-Höchste das Element ist, worin sich das Sittlich-Höchste verkörpern kann" (27, 321).

Siebentes Kapitel.

Totalität und Gleichgewicht.

1. Die vollendete Persönlichkeit.

Welche Bedeutung der Begriff des Gleichgewichts für Goethes Natur-, Kunst- und Lebensanschauung hat, ist schon an zahlreichen Stellen dieser Abhandlung hervorgehoben worden. Wie alle dynamischen Weltanschauungen, die sich das Werden als einen Kampf und Austausch entgegengesetzter Kräfte vorstellen, naturgemäß in dem Zustand des Gleichgewichts den zu erstrebenden Ruhepunkt und die organische Lösung ihrer Probleme erblicken, so drängt auch Goethes Denken überall auf die Forderung des Ausgleichs hin. Ehe wir jedoch auf die Eigentümlichkeiten von Goethes Gleichgewichtslehre eingehen, ist zunächst ein verwandter Begriff zu besprechen, der besonders nach der ästhetischen und pädagogischen Seite hin mit dem ersteren Hand in Hand geht: der Begriff der Totalität. Es ist klar, daß jede ästhetische Lebensanschauung, die in der möglichst intensiven Entwicklung aller Anlagen und in dem harmonischen Gleichmaß aller

*) Zu erinnern ist hier auch an Goethes Einwand gegen das abstrakte Schönheitsideal Plotins; s. oben S. 54.

Kräfte eines Organismus die Vollkommenheit erblickt, von der Anschauung eines Ganzen ausgeht. Schon der Mikrokosmos-Begriff der Renaissance beruht auf dieser Voraussetzung, und ebenso besteht die Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts auf der Forderung der Totalität in Verbindung mit ihrer Lehre vom moralischen Geschmack und der harmonischen Durchdringung der ästhetischen und sittlichen Interessen. Shaftesbury, Wieland, Herder und Hamann sind Vertreter dieser Richtung. Es sei an Goethes Darstellung im 12. Buch von Dichtung und Wahrheit erinnert, woselbst Hamanns Lehren auf folgendes Grundprinzip zurückgeführt werden: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich" (22, 65). — Bei Goethe selbst erlangt der Begriff der Totalität seine größte Bedeutung zur Zeit des stärksten Hellenismus, im Zusammenhang mit den Erörterungen über ästhetische Bildung, Lebenskunst, Totalanschauung des Lebens und ähnliche Fragen.

An sich bildet jeder Organismus, jedes System von Kräften eine Totalität; der einzelne Mensch kann demnach sowohl als Glied eines Ganzen wie als Mikrokosmos aufgefaßt werden. An die erstere Tatsache erinnert Goethe, wenn es sich darum handelt, die Mannigfaltigkeit der Bildungen und den Widerspruch der Meinungen zu erklären. Der Einzelne darf nicht vergessen, daß sich die Welt in ihm anders spiegelt, wie in seinen Mitmenschen und daß erst alle Reflexe zusammen ein erschöpfendes Bild des Ganzen bieten. „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt. Diese sind unter sich oft im Widerstreit, und indem sie sich zu zerstören suchen, hält sie die Natur zusammen und bringt sie wieder hervor" (17, 517). Hierher gehört auch die Erkenntnis, daß sich zwei Menschen zu einer Totalität ergänzen können, wenn jeder nur eine von zwei korrelaten Fähigkeiten besitzt. „Jede Anlage ist wichtig und sie muß entwickelt werden. Wenn Einer nur das Schöne, der Andere nur das Nützliche befördert, so machen beide

zusammen erst einen Menschen aus" (17, 517). Wie schon an anderer Stelle (oben S. 401) bemerkt wurde, weiß Goethe wichtige ethische Probleme gerade dadurch dramatisch zu verwerten, daß er sie in zwei korrespondierenden Temperamenten verkörpert, und das Ganze durch Spiegelung in Gegensätzen darstellt.

Vom Standpunkt der ästhetischen Kultur ist die Anwendung des Totalitätsbegriffes auf komplementäre Gegensätze weniger wichtig als die Vorstellung des Mikrokosmos, des „kompletten Menschen", der Persönlichkeit. Wie Goethe die Menschenmalerei als der Gipfel der Kunst gilt, so steht das Problem der vollkommenen Menschlichkeit im Mittelpunkt seiner philosophischen Interessen. Der Begriff der Totalität bildet den Schlüssel zu Goethes Theorie der Lebenskunst, d. h. der Kunst, ein ganzer Mensch, ein „Virtuoso" zu werden. Reichtum der Welterfahrung, Universalität der Bildung, Ganzheit des äußeren und inneren Menschen sind die Vorbedingungen des zu erstrebenden Gleichgewichts. Denn nur durch Erfahrung der ganzen Breite der Existenz, durch ein Zerreiben und Durchbeizen aller Lebensfasern, durch das intensive Empfinden des Ineinanderspielens und des gegenseitigen Bedingtseins aller geistigen und seelischen Kräfte wird es dem Einzelnen möglich, sich als Mittelpunkt zu fühlen, die Weltwirklichkeit zu begreifen und die Widersprüche von höherer Warte aus als Einheit zu erkennen. Indem sich der Mensch als ungeteiltes Ganzes, als Mittelpunkt einer reichorganisierten, vielgestaltigen Einheit empfindet, genießt er sich selbst im Vollbesitz aller Fähigkeiten, gleichsam als ob die hin- und wiederströmenden Kräfte sich in diesem Zentrum berührten und versöhnten. Ein solches Bewußtsein ist es, das beim Künstler den synthetischen Schöpfungsakt auslöst, in welchem sich alle Empfindungen und Gedanken binden und einem großen, beherrschenden Plan, der Idee, unterordnen. Es ist die Steigerung des gewöhnlichen Menschen über sich selbst hinaus, eine höhere, vollkommenere Form des Erdendaseins. Der im Vollgefühl seiner Kraft ruhende Goethe kleidet den Gedanken in Worte, in denen das Ideal höchster Mensch-

lichkeit für immer einen klassischen Ausdruck gefunden hat: „Der Mensch vermag gar Manches durch zweckmäßigen Gebrauch einzelner Kräfte, er vermag das Außerordentliche durch Verbindung mehrerer Fähigkeiten; aber das Einzige, ganz Unerwartete leistet er nur, wenn sich die sämtlichen Eigenschaften gleichmäßig in ihm vereinigen. . . . Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern" (28, 198).

Zwanzig Jahre später erfreut sich Goethe an Stiedenroths Psychologie, weil er darin eine wissenschaftliche Bestätigung der Lehre von der Ganzheit und gegenseitigen Bedingtheit aller Seelenkräfte findet. Neben den obigen enthusiastischen Hymnus des Künstlers stellt sich die ruhige Betrachtung des im Kampfe gestählten Denkers: „In dem menschlichen Geiste sowie im Universum ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Rechte an einen gemeinsamen Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert. Alle Streitigkeiten der Älteren und Neueren bis zur neuesten Zeit entspringen aus der Trennung dessen, was Gott in seiner Natur vereint hervorgebracht. Recht gut wissen wir, daß in einzelnen menschlichen Naturen gewöhnlich ein Übergewicht irgend eines Vermögens, einer Fähigkeit sich hervortut, und daß daraus Einseitigkeiten der Vorstellungsart notwendig entspringen, indem der Mensch die Welt nur durch sich kennt und also, naiv anmaßlich, die Welt durch ihn und um seinetwillen aufgebaut glaubt. Daher kommt denn, daß er seine Hauptfähigkeiten an die Spitze des Ganzen setzt, und was an ihm das Mindere sich findet, ganz und gar ableugnen und aus seiner eigenen Totalität hinausstoßen möchte. Wer nicht überzeugt ist, daß er alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen

Einheit ausbilden müsse, . . . der wird sich in einer unerfreulichen Beschränkung immerfort abquälen und niemals begreifen, warum er so viele hartnäckige Gegner hat, und warum er sich selbst sogar manchmal als augenblicklicher Gegner aufstößt" (34, 129).

T o t a l i t ä t wird von Goethe gefordert mit Bezug auf die Mannigfaltigkeit der seelischen Erlebnisse. Man erkennt den Zusammenhang mit dem Naturalismus der Stürmer und Dränger, die ihre Helden alle Höhen und Tiefen der Schöpfung durchmessen ließen, weil auch die Natur den Gegensatz zwischen gut und böse, schön und häßlich nicht kenne, sondern ein ungeteiltes Ganzes bilde. In seiner Besprechung von Sulzers Schrift „Die schönen Künste" zieht Goethe gegen die beschränkte Schulästhetik zu Felde, die ihr Ideal in der Erweckung angenehmer Regungen und „sanfterEmpfindsamkeit" sucht. „Die Natur, ruft er aus, härtet vielmehr, Gott sei Dank! ihre echten Kinder gegen die Schmerzen und Übel ab, die sie ihnen unablässig bereitet, so daß wir d e n den glücklichsten Menschen nennen können, der der stärkste wäre, dem Übel zu entgegnen, es von sich zu weisen und ihm zum Trotz den Gang seines Willens zu gehen" (29, 70). Von Anfang an durchzieht Goethes Lebensweisheit ein freudiger Optimismus, der den Lauf der Natur und die wechselvollen Schicksale des Lebens nicht nur willig hinnimmt, sondern sie zum Totalerlebnis geradezu für notwendig erachtet*). „Die Sorge geziemt dem Alter, damit die Jugend eine Zeit lang sorglos

*) Ich habe schon erwähnt, dass sich Goethe hinsichtlich seiner Neigung, die Totalität des Seelenzustandes in die darin verschmolzenen, entgegengesetzten Affekte zu zerlegen, mit einem anderen großen Herzenskündiger berührt: mit G o t t f r i e d v o n S t r a ß b u r g. Unter den antithetischen Wendungen, deren sich dieser Dichter gern bedient, kehrt gerade die Formel „l i e p unde l e i t" mit ihren Variationen ungemein häufig wieder (vgl. Preuß, Stilistische Forschungen über Gottfried von Straßburg, S. 20; ferner oben S. 378). — Wolfram von Eschenbach dagegen legt weniger Nachdruck auf die Verschränkung der beiden Gemütszustände, obwohl die beiden Begriffe an sich in seinen Dichtungen eine wichtige Rolle spielen. Vgl. L. Bock, Wolframs Bilder und Wörter für Freude und Leid. Straßburg 1879.

sein könne. Das Gleichgewicht in den menschlichen Handlungen kann leider nur durch Gegensätze hergestellt werden" (17, 528). Schon aus Straßburg schreibt Goethe aus Anlaß des Todes seines Großvaters an die Witwe: „Sie müssen weit lebhafter fühlen, als ich's sagen kann, daß die traurigste Begebenheit durch die Hand der Vorsicht die angenehmste Wendung zu unsrer Glückseligkeit nimmt; daß die Reihe von Glück und Unglück im Leben ineinander gekettet ist wie Schlaf und Wachen, keins ohne das andre, und eins um des andren willen, daß alle Freude in der Welt nur geborgt ist" (IV. 1, 254). Von zahlreichen Sentenzen, welche die Kompensation von Freud und Leid zum Gegenstand haben, seien nur die vollendeten Verse aus der „Natürlichen Tochter" angeführt:

Ungleich erscheint im Leben viel; doch bald
Und unerwartet ist es ausgeglichen.
In ew'gem Wechsel wiegt ein Wohl das Weh
Und schnelle Leiden unsre Freuden auf.
Nichts ist beständig. Manches Mißverhältnis
Löst unbemerkt, indem die Tage rollen,
Durch Stufenschritte sich in Harmonie.
Und ach, den größten Abstand weiß die Liebe,
Die Erde mit dem Himmel auszugleichen.

Wird die geistige Tätigkeit des Menschen unter den Gesichtspunkt der Totalität gestellt, so ergibt sich die Forderung einer möglichst allseitigen Ausbildung der Denkorgane. Wie schon in einem früheren Kapitel (oben S. 365 ff.) dargelegt wurde, hatte Goethe besondere Veranlassung, über dieses Thema nachzudenken, da ihn seine Veranlagung dazu trieb und befähigte, sowohl der Kunst wie Wissenschaft zu dienen. Wie oft mußte er aber über die Beschränktheit der Menschen klagen, die schlechterdings nicht begreifen wollten, daß ein Dichter auch zugleich ein Forscher sein könne. Und doch ist das Leben reich an Beispielen eines solchen Verlangens nach Betätigung verschiedener Kräfte, eines Strebens „zu einem unteilbaren Ganzen, welches der menschlichen Natur als ihr schönstes Erbteil angeboren ist" (31, 139). Und wie reich ist die Geschichte an Fällen, in denen ernste Berufs-

menschen auf einem ihnen scheinbar ganz fernliegenden Gebiete Hervorragendes leisten, denn „der lebhafte Mensch fühlt sich um sein selbst willen und nicht fürs Publikum da, er mag sich nicht an irgend einem Einerlei abmüden und abschleifen, er sucht sich von andern Seiten Erholung. Auch ist jedes energische Talent ein allgemeines, das überall hinschaut und seine Tätigkeit da und dort nach Belieben ausübt“ (33, 77). Es bleibt eine triviale Wahrheit, „daß das Menschenleben aus Ernst und Spiel zusammengesetzt sei, und daß der Weiseste und Glücklichste nur derjenige genannt zu werden verdiene, der sich zwischen beiden im Gleichgewicht zu bewegen versteht; denn auch ungeregelt wünscht ein jeder das Entgegengesetzte von sich selbst, um das Ganze zu haben“ (33, 78).

Besonders charakteristisch für Goethes Streben zur Totalität ist seine Beurteilung des Verhältnisses, in welchem Kunst und Wissenschaft zu einander stehen: die beiden Begriffe bilden für ihn keinen logischen, sondern einen realen Gegensatz; sie schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich. Wie dies möglich sei, zeigt folgende Erwägung. Wenn auch Kunst und Wissenschaft, Poesie und Verstand zumeist getrennt auftreten, so ist dennoch die Möglichkeit des vereinten Zusammenwirkens vorhanden, sobald der Mensch die Mannigfaltigkeit der Teile mit synthetischem Blick auf das Wesentliche, Typische, auf die konstante Grundform zurückzuführen imstande ist. Es liegt hier ein abgekürzter Prozeß vor. Die Arbeit des sukzessiven begrifflichen Unterordnens wird ersetzt durch die simultane Intuition, durch das Überschauen des einheitlichen Grundplans, der gleich dem Gerippe eines Blattes nicht erst nach und nach bloßgelegt wird, sondern gegen das Helle gewendet, durchscheint. Goethe fand bald, daß es ihm gar nicht möglich sei, von Körpern loszukommen und rein abstrakt zu denken; das Denken klammerte sich sofort an ein Geschautes oder zu Schauendes an, wie anderseits beim Schauen sich das Verlangen nach Erfassen des Typischen, des Gattungsbegriffes einstellte*). Es ereignete sich aber

*) Vgl. hierzu die Erläuterung des Begriffs „intellektuelle Anschauung“ oben S. 208 ff.

wiederholt, daß der Dichter mit Seheraugen etwas erblickte und darstellte, ohne der begrifflichen Ableitung Genüge zu leisten. Denn für ihn lag die Schwierigkeit ohne Zweifel in der analytischen Arbeit, während ihm als Dichter die schöpferische Synthese ein angeborenes Vermögen war. So ist es begreiflich, daß die zünftige Wissenschaft seine Art der Begründung nicht als vollwertig ansah; man wollte überhaupt dem Dichter, da er doch Jahrzehnte nur als solcher bekannt war, keine wissenschaftliche Veranlagung zutrauen.

Immer wieder klagt Goethe über die Intoleranz der Fachleute: „Nirgends wollte man zugeben, daß Wissenschaft und Poesie vereinbar seien. Man vergaß, daß Wissenschaft sich aus Poesie entwickelt habe; man bedachte nicht, daß nach einem Umschwung von Zeiten beide sich wieder freundlich, zu beiderseitigem Vorteile, auf höherer Stelle gar wohl wieder begegnen könnten" (33, 80). „Vereinzelt behandelte man sämtliche Tätigkeiten; Wissenschaft und Künste, Geschäftsführung, Handwerk und was man sich denken mag, bewegte sich im abgeschlossenen Kreise . . . Kunst und Poesie berührten einander kaum, an lebendige Wechselwirkung war gar nicht zu denken, Poesie und Wissenschaft erschienen als die größten Widersacher" (33, 99). — Auf einer Vereinigung von D e n k e n und A n s c h a u e n beruht Goethes geistige Arbeit, und seine größten wissenschaftlichen wie dichterischen Leistungen bezeugen, daß sich Phantasie und exakte Beobachtung wohl gegenseitig befruchten können, daß also die erfolgreiche Verschmelzung entgegengesetzter Denkoperationen ein wahrhaftes „Gesamtkunstwerk" hervorzubringen vermag. Auf die „exakte sinnliche Phantasie" Goethes und ihre Schöpfungen paßt sein eigenes Wort: „Kunst ist Wissenschaft zur Tat verwendet."

Von größter Wichtigkeit ist der Begriff der Totalität für die Aufgabe der sittlichen und ästhetischen Erziehung des Menschen; er bildet den Schlüssel zu dem Geheimnis der L e b e n s k u n s t, und diese Kunst, das Vermögen seine individuellen Anlagen zur abgerundeten Persönlichkeit auszubilden, wollte Goethe sich selbst und andere lehren. Sein Ideal des vollendeten Menschen ist Shaftesburys „Virtuoso",

auf breitere Basis gestellt und bereichert um den tiefen Einblick in die Gesetze ästhetisch-sittlicher Harmonie und produktiver Künstlerschaft. Herrliche Worte über diese Aufgabe, das Leben zum Kunstwerk zu gestalten, und über Mittel und Wege zu ihrer Erfüllung schreibt Goethe an seinen Verehrer und Beurteiler K. E. Schubarth, Worte an einen Jüngeren gerichtet und als Lebensmaxime von höchster Bedeutung: „Es ist ganz einerlei, in welchem Kreise wir unsre Kultur beginnen, es ist ganz gleichgültig, von wo aus wir unsre Bildung ins fernere Leben richten, wenn es nur ein K r e i s, wenn es nur ein W o ist. Verharren Sie beim Studium meines Nachlasses: dies rate ich, nicht weil er von mir ist, sondern weil Sie darin einen Komplex besitzen von Gefühlen, Gedanken, Erfahrungen und Resultaten, die aufeinander hinweisen, wie Sie schon selbst so freundlich und einsichtig dargestellt haben. Genügt Ihnen in der Folge diese abgeschlossene Region nicht mehr, so werden Sie von selbst sich daraus entfernen; führt Ihnen das Leben eine neue Wahlverwandtschaft zu, so werden Sie sich von Ihrem ersten Lehrer abgezogen fühlen und doch immer dasjenige schätzen, was Sie durch ihn gewonnen haben. Eine produktive Bildung, die aus der Einheit kommt, ziemt dem Jüngling, und selbst in höhern Jahren, wo wir unsere Fortbildung mehr historisch, mehr aus der Breite nehmen, müssen wir diese Breite wieder zur Enge, wieder zur Einheit heranziehen“ (W IV. 29, 228).

Sein eigenes L e b e n zum K u n s t w e r k zu gestalten, zu einem rein gestimmten, mannigfaltig gegliederten Ganzen, in dem alle Härten ausgeglichen sind, muß der Ehrgeiz jedes Vollmenschen sein. Nach einem solchen Ideal strebt Wilhelm Meister mit klarem Bewußtsein; er möchte sich zum wohlproportionierten „kompletten“ Menschen ausbilden. „Ich habe nun einmal, schreibt Wilhelm an Werner, gerade zu jener harmonischen Ausbildung meiner Natur, die mir meine Geburt versagt, eine unwiderstehliche Neigung“ (17, 280). Daß er durch seine Geburt, d. h. sein Bürgertum, die Erreichung seines Zieles erschwert glaubte, ist bezeichnend für die soziale Ordnung des 18. Jahrhunderts. In der Tat war damals der

Mittelstand durch die Tradition noch zu sehr von der Notwendigkeit des Erwerbens und Schaffens in strenger, beschränkter Berufsarbeit durchdrungen, als daß sich in ihm die Vorstellung von Shaftesburys „real fine gentleman, the lover of art and ingenuity" ausbilden konnte. Der Bürger, heißt es in Wilhelms Brief, „soll leisten und schaffen; er soll einzelne Fähigkeiten ausbilden, um brauchbar zu werden, und es wird schon vorausgesetzt, daß in seinem Wesen keine Harmonie sei, noch sein dürfe, weil er, um sich auf e i n e Weise brauchbar zu machen, alles Übrige vernachlässigen muß" (17, 279). „In Deutschland ist nur dem Edelmann eine gewisse allgemeine, wenn ich sagen darf, personelle Ausbildung möglich. Ein Bürger kann sich Verdienst erwerben und zur höchsten Not seinen Geist ausbilden; seine Persönlichkeit geht aber verloren, er mag sich stellen wie er will. Indem es dem Edelmann, der mit den Vornehmsten umgeht, zur Pflicht wird, sich selbst einen vornehmen Anstand zu geben, indem dieser Anstand, da ihm weder Tür noch Tor verschlossen ist, zu einem freien Anstand wird, da er mit seiner Figur, mit seiner Person, es sei bei Hofe oder in der Armee, bezahlen muß, so hat er Ursache, etwas auf sie zu halten und zu zeigen, daß er etwas auf sie hält. Eine gewisse, feierliche Grazie bei gewöhnlichen Dingen, eine Art von leichtsinniger Zierlichkeit bei ernsthaften und wichtigen kleidet ihn wohl, weil er sehen läßt, daß er überall im Gleichgewicht steht" (17, 279).

Wer mit Schilderungen von Goethes Persönlichkeit aus den späteren Lebensjahren vertraut ist, wird in obiger Zeichnung ohne Schwierigkeit das Vorbild erkennen, dem der Dichter selbst nachstrebte. Gerade den oben betonten Gegensatz zwischen ernster Betrachtung des Alltäglichen und gelassenem Ertragen des Schwersten suchte er offenbar in seinem Wesen auszuprägen und so ein inneres Gleichgewicht herzustellen. Wir gehen nunmehr zur näheren Erörterung dieses wichtigen Begriffs über.

2. Der Zustand des Gleichgewichts.

Die Erziehung des Menschen zu einer ganzen Persönlichkeit ist das Mittel zur Harmonisierung seiner inneren und äußeren

Funktionen, zur Erlangung des Gleichgewichts, das die wahrhaft vornehme Natur kennzeichnet. Ein solches äußert sich zwar zunächst in der Beherrschung der Leidenschaften, in dem Vermögen, unter allen Umständen die Fassung zu bewahren „und so ein äußeres Gleichgewicht zu erhalten, innerlich mag es stürmen, wie es will" (17, 335). Im höheren Sinne aber darf das äußere nur der Spiegel des inneren Gleichgewichts sein, und an die Stelle der Beherrschung soll der natürliche, spielend geübte Ausgleich der Gefühle und Stimmungen, das innere seelische Gleichgewicht treten. Der Weise schwebt in „freiheiterer" Harmonie über dem Sturm wild schwankender Gefühlskonflikte, er ist über die schroffen Extreme, die heftigen Wirkungen und Gegenwirkungen Herr geworden; die früher so unregelmäßig zitternde Nadel nähert sich immer mehr einem Punkte, auf dem sie sich zur Ruhe einstellen möchte. Nicht selten bezeichnet Goethe dieses Gleichgewicht auch als „Mittelzustand" (8, 273; W IV. 1, 249; 2, 275 u. ö.), und weist darauf hin, wie auch im Physischen der Mensch sich befleißigen muß, ein Übermaß zu vermeiden (vgl. z. B. hinsichtlich der Lichtwirkungen 36, 517). In immer reineren Harmonien klingt diese gleichschwebende Stimmung aus Wort und Schrift des vollendeten Goethe entgegen und verleiht den Äußerungen seiner letzten Jahre ein so feierliches Gepräge, den Eindruck friedvoller Heiterkeit, aber eines erkämpften, kraftvollen Friedens.

Als echten Typus eines solchen seelischen Gleichgewichts erkannte Goethe seinen Freund Wieland; allerdings war die Harmonie in diesem Fall weniger erkämpft, als die Frucht eines ungestörten Wachstums und einer glücklichen Anlage. Bei seinem Tod schreibt Goethe an Reinhard: „Geistesruhe und Tätigkeit hielten sich bei ihm so schön das Gleichgewicht, und so hat er, mit der größten Gelassenheit und ohne das mindeste leidenschaftliche Streben, unendlich viel auf geistige Bildung der Nation gewirkt" (W IV. 23, 268). In dem schönen Denkmal, das Goethe seinem Freunde in der vor der Loge gehaltenen Gedächtnisrede setzt, bildet der versöhnende und ausgleichende Zug in seinem Wesen das Hauptmotiv; in seinem

Denken und Handeln, in Theorie und Leben prägte sich eine „sittliche Sinnlichkeit, eine gemäßigte geistreiche Lebensfreude" aus. Als eine „Graziosonatur" wußte er auch in schwierigen Fällen immer „irgend ein Gleichgewicht in der bewegten Menge hervorzubringen" (27. 2, 65). In dem Maskenzuge 1818 wird Wielands „wohlgeführtes Leben" als ein „Kreis von Mäßigungen" bezeichnet, und die Lehre, die Musarion an dieser Stelle erteilt, bietet die Quintessenz von Wielands Lebensweisheit:

Warum das Leben, das Lebend'ge hassen?
Beschaue nur in mildem Licht
Das Menschenwesen, wiege zwischen Kälte
Und Überspannung dich im Gleichgewicht.

Ein solches geregeltes inneres Wachsen und gleichmäßiges Streben deckt sich etwa mit dem, was Goethe sonst gern als Stetigkeit kennzeichnet, d. h. periodischen Verlauf ohne gewaltsame Schwankungen und Extreme. Es ist die Stimmung, aus der heraus der größte Teil des Divans gedichtet ist, und die deshalb aus diesen Blättern so eindringlich zu dem Leser spricht und bei aller Weltlichkeit und fröhlichem Lebensgenuß den Grundton einer heiteren Entsagung festhält. In folgender Weise charakterisiert Goethe selbst diese Grundstimmung: „Diese mohammedanische Religion, Mythologie und Sitte geben Raum einer Poesie, wie sie meinen Jahren ziemt. Unbedingtes Ergeben in den unergründlichen Willen Gottes, heiterer Überblick des beweglichen immer kreis- und spiralartig wiederkehrenden Erdetreibens, Liebe, Neigung zwischen zwei Welten schwebend, alles Reale geläutert, sich symbolisch auflösend . . ." (an Zelter, Briefw. 3, 86). Der Ausdruck „schweben", der hier begegnet, wird gern von Goethe angewendet, wenn er das Gefühl eines vollkommenen Gleichgewichts wiedergeben möchte. Er deutet auf einen Zustand, der, von allen einseitigen Strebungen befreit, sich über die Gegensätze erhebt, der die Schwere des Erdendaseins kaum noch empfindet. Insbesondere hat das Kunstwerk, welches „das gesetzmäßig Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit" verewigt (25, 155), diese Eigenschaft der schwebenden Erscheinung, indem es „den Menschen auf die

höchsten Stufen seiner Existenz erhöht, ihn dort gleichsam schwebend erhält und um das Gefühl seines Daseins sowie um die verfließende Zeit betrügt" (28, 74).

Gleichgewichtszustände aller Art beobachtet Goethe gern und erblickt in ihnen eine Vorstufe des Kunstwerks; sie gewähren dem nach Harmonie und Ebenmaß verlangenden Sinn ästhetische Befriedigung. Man vergleiche z. B. die Charakteristik der Frau von la Roche, in Dichtung und Wahrheit: „Sie war die wunderbarste Frau und ich wüßte ihr keine andere zu vergleichen. Schlank und zart gebaut, eher groß als klein, hatte sie bis in ihre höheren Jahre eine gewisse Eleganz der Gestalt sowohl als des Betragens zu erhalten gewußt, die zwischen dem Benehmen einer Edeldame und einer würdigen, bürgerlichen Frau gar anmutig schwebte" (22, 107). Ein anderes Beispiel bietet die Betrachtung über die Spanischen Romanzen, Erzeugnisse des gleichen Bodens, dem Don Quijote erwachsen: „Die uns vorgelegten Romanzen des spanischen Volkes . . . ., leben und schweben durchaus zwischen zwei Elementen, die sich zu vereinigen trachten und sich ewig abstoßen, das Erhabene und das Gemeine, so daß derjenige, der auch darin wes't und wirkt, sich immer gequetscht findet; die Quetschung aber ist hier nie tragisch, nie tötlich, sondern man muß am Ende lächeln, und man wünscht sich nur einen solchen Humor, um dergleichen zu singen oder singen zu hören" (29, 608). — Sehr glücklich ist in Dichtung und Wahrheit die Persönlichkeit Friedrichs des Großen verwertet, indem sie inmitten des Getriebes der Welt gleichsam den ruhenden Pol bildet; als eine über den Parteien des Tages schwebende Macht bleibt sie ganz im Hintergrund, betätigt aber gleichwohl ihre Schwerkraft. „Blickten wir Norden, so leuchtete uns von dort Friedrich, der Polarstern, her, um den sich Deutschland, Europa, ja die Welt zu drehen schien" (22, 35). Ähnlich an anderer Stelle: „Friedrich der Zweite, auf seiner Kraft ruhend, schien noch immer das Schicksal Europens und der Welt abzuwiegen . . ." (23, 41).

Aber freilich sind solche Gleichgewichtszustände nur von Dauer, wenn sie das Kunstwerk verewigt und „was in schwan-

kender Erscheinung schwebt", mit dauernden Gedanken befestigt; das natürlich Gewordene erhält sich nur eine gewisse Zeit in jenem Zustand. Prometheus bemerkt daher auf seines Bruders enthusiastische Schilderung der Pandora etwas skeptisch (10, 368):

> Dem Glück der Jugend heiss' ich Schönheit nah verwandt;
> Auf Gipfeln weilt so eines wie das andre nicht.

Auch in dem Knüpfen und Lösen menschlicher Beziehungen erkennt Goethe das große Gesetz des Entstehens und Vergehens; so markiert er in seinem Verhältnis zu Lili deutlich den Höhepunkt und stellt die allmähliche Auflösung des Bündnisses als unausbleiblich dar, denn „auf dem Gipfel der Zustände hält man sich nicht lange" (23, 38). Im Wilhelm Meister wird die Serlosche Theatergesellschaft von der Gründung zur Blüte und zum Verfall wie ein organisch Gewachsenes beschrieben, das seinen Kreis vollendet und den Gesetzen der Natur nicht entgeht. Als sich die ersten Anzeichen einer Disharmonie bemerkbar machen, schaltet der Dichter folgende Betrachtung ein: „Überhaupt ist es leider der Fall, daß alles, was durch mehrere zusammentreffende Menschen und Umstände hervorgebracht werden soll, keine lange Zeit sich vollkommen erhalten kann. Von einer Theatergesellschaft so gut wie von einem Reiche, von einem Zirkel Freunde so gut wie von einer Armee läßt sich gewöhnlich der Moment angeben, wann sie auf der höchsten Stufe ihrer Vollkommenheit, ihrer Übereinstimmung, ihrer Zufriedenheit und Tätigkeit standen; oft aber verändert sich schnell das Personal, neue Glieder treten hinzu, die Personen passen nicht mehr zu den Umständen, die Umstände nicht mehr zu den Personen; es wird alles anders, und was vorher verbunden war, fällt nunmehr bald auseinander" (17, 326).

Die Vergänglichkeit eines jeden natürlich gewordenen Zustandes der Vollkommenheit gehört zu den wesentlichen Merkmalen von Goethes Gleichgewichtsbegriff. Dieser letztere entspricht somit genau dem Herderschen relativen Kräftemaximum in seiner Anwendung auf geschichtliche und sittliche Phänomene. Von Spekulationen über das absolute

Maximum, das den Schlußstein von Herders Gedankengebäude bildet, hält sich Goethe dagegen vollständig fern. Seine Anschauung der wechselnden Naturformen und der Wiederkehr des Gleichen war so lebendig, daß ihn der Gedanke an die Möglichkeit eines Weltstillstandes und eines ewigen Friedens selten oder gar nicht beschäftigte. Und doch macht auch Goethe von der Idee des absoluten Kräftemaximums Gebrauch: — in seiner Anschauung von dem Wesen der Kunst und der Aufgabe des Künstlers. Das auf dem Gipfel des Wachstums stehende Naturgebilde, „das gesetzmäßig Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit" gewinnt als Kunstwerk ewige Dauer und Jugend. Diese Wendung entspricht durchaus den verschiedenen Überzeugungen der beiden Männer von dem Wesen des Göttlichen. Für Herder ist es die Vollendung des irdischen Werdens im jenseitigen Reiche des Friedens, der Vernunft und Gerechtigkeit; Goethe erkennt das Göttliche in dem durch die sinnliche Welt offenbarten Schönen, das in seiner Vollendung zu verewigen die Aufgabe des künstlerischen Schaffens ist.

Die Forderung des Gleichgewichts bestimmt auch Goethes Streben nach B a l a n c i e r u n g der beiden Seiten eines Ganzen. Sein feines Gefühl für die richtige Verteilung des Gewichts tritt manchmal bei geringfügigen Anlässen zu Tage. So schreibt er einmal mit Bezug auf Kants Anthropologie, die er wegen ihres pessimistischen und „illiberalen" Grundtones bemängelt: „Übrigens sollte man das Werk nur im Frühjahr lesen, wenn die Bäume blühen, um von außen ein Gleichgewicht gegen das Untröstliche zu haben, das durch den größten Teil des Buches herrscht; ich habe es gelesen, indem Kinder um mich spielten, und da mag es auch noch hingehen . . ." (W IV. 13, 347). Hierher gehört auch eine bereits früher (oben S. 273) angeführte Äußerung, die Goethe als „sittliches Gleichnis" einführt, um die Forderung der Totalität im Farbenreich durch ein praktisches Beispiel zu erläutern. „Der weise Mann wird im Trauerhause Heiterkeit und im Haus der Freude Ernst einzuführen suchen und auch so eine sittliche Totalität und Lebensgenuß bereiten" (W II. 1, 392). Überhaupt aber

ist hier an den physiologischen Teil der Farbenlehre zu erinnern, der recht eigentlich auf den Begriffen des Gleichgewichts und der Totalität aufgebaut ist. Nicht minder wichtig sind diese Begriffe für Goethes Anschauungen von dem Bau und Wachstum der Lebewesen, wie in einem früheren Kapitel über „Morphologie" gezeigt ist. Naturlehre, Ethik und Ästhetik unterstehen alle einem und demselben Grundgesetz, und je mehr man sich in Goethes Denkweise vertieft, desto mehr wird man gewahr, wie vielfältig die Fäden zwischen diesen Gebieten hin und herlaufen, wie eng Natur und Symbol, Erscheinung und Idee in diesem Weltbild miteinander verkettet sind.

Feinsinnige Bemerkungen, die von der gleichen Grundforderung ausgehen, finden sich oft in Goethes Beurteilungen von Dichtungen. Besonders gern wird auf die Notwendigkeit eines gewichtigen Hintergrundes zur Balancierung der leichteren zarteren Bestandteile hingewiesen. Das Kleinleben, der beschränkte Kreis mag das Hauptthema bilden, aber es darf nicht an einem Blick in die große Welt fehlen. Wenn man an die dünnbesaitete Leier so mancher gefühlsseliger Odendichter denkt, würdigt man einen Ausspruch wie den folgenden: „Eine Ode besteht nicht an und für sich; sie muß aus einem schon bewegten Elemente hervorsteigen. Wodurch wirken die Pindarischen so mächtig, als daß ihnen die Herrlichkeiten großer Städte, ganzer Länder und Geschlechtsfolgen als Basis dienen, worauf denn die eminente Persönlichkeit eines Einzelnen emporgehoben wird" (29, 647). Eine von Riemer berichtete Bemerkung über die Homerische Menschen- und Götterwelt gewinnt in diesem Zusammenhang gleichfalls an Bedeutung: „Im Homer reflektiert sich die Menschenwelt noch einmal im Olymp und schwebt wie eine Fata Morgana über der irdischen. Diese Spiegelung tut in jedem poetischen Kunstwerk wohl, weil sie gleichsam eine Totalität hervorbringt und wirklich Menschenbedürfnis ist . . ." (Riemers Tageb., Deutsche Revue, Mai 1886). — In seiner Analyse des Hamlet legt Goethe besonderen Nachdruck auf die Beibehaltung der scheinbar unwesentlichen äußeren Umstände

und Begebenheiten, die in der Ökonomie des Ganzen durchaus notwendig sind. „Freilich sind diese Fäden nur dünn und lose; aber sie gehen doch durchs ganze Stück und halten zusammen, was sonst auseinander fiele, auch wirklich auseinander fällt, wenn man sie wegschneidet" (17, 284). Der Fehler Shakespeares mag darin bestehen, daß diese äußeren Begebenheiten zu zerstreut und mannigfaltig sind, weshalb Wilhelm vorschlägt, statt dieser vielen Motive ein einziges, nämlich die Unruhen in Norwegen zu substituieren. Aber fehlen darf diese große Welt keinesfalls. „Was außer dem Theater vorgeht, was der Zuschauer nicht sieht . . . ist wie ein Hintergrund, vor dem die spielenden Figuren sich bewegen. Die große einfache Aussicht auf die Flotte und Norwegen wird dem Stück sehr gut tun; nähme man sie ganz weg, so ist es nur eine Familienszene, und der große Begriff, daß hier ein ganzes, königliches Haus durch innere Verbrechen . . . zu Grunde geht, wird nicht in seiner ganzen Würde dargestellt" (17, 286).

Daß Goethe auch in seinen eigenen W e r k e n ein gewisses Gleichgewicht in der Gesamtanlage beobachtet, läßt sich besonders an zwei Fällen erläutern. Von jeher ist die künstlerische Gruppierung der Ereignisse und Personen in „Dichtung und Wahrheit" bewundert und neuerdings zum Gegenstand einer ausführlichen Studie gemacht worden*). Hier wird gezeigt, wie der Dichter in die Schilderung des Coexistierenden durch glückliche Gegensätze Leben bringt, indem er bei der Anordnung der Gestalten etwa die Kategorien: Engeres und Weiteres, privates und öffentliches Wirken, Arbeit und Muße u. a. in ungezwungener Weise zur Geltung bringt. Ein weiteres Mittel zur schärferen Profilierung einer Individualität ist die Gegenüberstellung einer anderen, wodurch zugleich die Darstellung im ganzen an Gleichgewicht gewinnt. Dahin gehört die Kontrastierung solcher Personen wie: Thoranc und der Dolmetscher, Klinger und Lenz, Lavater und Basedow, und anderer Paare. Goethes

*) H. Gilow, Die Kunst und Technik der Charakterschilderung in Goethes Dichtung und Wahrheit. Goethe-Jahrb. XII, 228 ff.; vgl. besonders S. 230—234

eigener Optimismus hebt sich von wunderlichen Einsiedlern und Grüblernaturen, mit denen er in Berührung kommt, um so leuchtender ab.

Das andere Werk ist Hermann und Dorothea. Das hier vorwaltende Streben nach Totalität und Gleichgewicht hat Wilhelm von Humboldt in seinen „Ästhetischen Versuchen" im einzelnen wie im ganzen eingehend nachgewiesen*). Die Harmonie zeigt sich zunächst in der Art, wie die Charaktere sich zu einem Kreise zusammenschließen, so daß sie in ihrer Gesamtheit fast ein Bild der Menschheit bieten. Die kleine Welt in ihrem beschränkten, aber festgegründeten Dasein steht im Gegensatz zu den großen Umwälzungen und Begebenheiten, die in jenen Kreis hineinragen und sein Schicksal bestimmen. Dieses Verhältnis des Einzelnen zu der Gewalt der äußeren Ereignisse, das Festhalten des graden, gesunden Charakters und eines kräftigen Handelns gegenüber den zerstörenden Tendenzen der Zeit, kurz das Verhältnis des Beharrenden zu dem Veränderlichen bildet die philosophische Idee der Dichtung. Man kann nicht umhin, hier an Goethes Biologie zu denken (vgl. Teil III, Cap. 5), denn gerade in dem Schwanken zwischen Konstanz und Variation, Starrheit und Beweglichkeit, sowie in dem Streben nach Ausgleich zwischen diesen beiden Tendenzen verläuft alles organische Werden und Wachsen.

3. Das Gewebe der Welt.

Die Idee des Gleichgewichts findet ihren tiefsinnigsten Ausdruck in Goethes Anschauung von dem Gewebe der Welt. Die wenigen aphoristischen Äußerungen über die letzten Probleme der Spekulation lassen keinen Zweifel übrig, daß er den Gedanken des Wechselspiels und Ausgleichs ent-

*) Ästhetische Versuche über Goethes Hermann und Dorothea. 3. Aufl.; vgl. besonders S. 156, 167, 169, 195. Vgl. auch A. Schöll, Goethe in Hauptzügen seines Lebens. S. 210. — Vom sozialen Standpunkte geben freilich weder Goethes größter Roman noch sein größtes Epos ein wirkliches Totalbild der Welt, denn einige der wichtigsten Berufsklassen, Stände und Lebensphasen werden überhaupt nicht berücksichtigt.

gegengesetzter Tendenzen nicht nur auf die einzelnen Vorgänge, sondern auch auf das Weltganze anwendete. Stellt man seine Aussprüche zusammen, so ergibt sich daraus die Grundanschauung, daß die Welt aus einer Synthese von antagonistischen Tendenzen entspringt, welche letzteren sich leicht zu folgenden Gegensatzpaaren anordnen lassen: Notwendigkeit - Zufall, Naturgesetz - Zufall, individuelles Wollen - Bedingungen oder Außenwelt. Es ist bekannt, daß Goethe sich das Ineinandergreifen dieser Faktoren gern durch das Bild des Webens anschaulich macht; so z. B. an folgender typischer Stelle: „Das Gewebe unsres Lebens und Wirkens bildet sich aus gar verschiedenen Fäden, indem sich Notwendiges und Zufälliges, Willkürliches und rein Gewolltes . . . durcheinander schränkt" (29, 692; ähnlich 17, 81; 36, 91 u. ö.).

Soweit liegt keine Schwierigkeit vor, denn es handelt sich offenbar in allen Formen der Antithese um das Verhältnis zwischen einem organisch oder mechanisch Determinierten und den unberechenbaren, durchkreuzenden Faktoren. Die Schwierigkeit beginnt erst, wenn wir an anderen Stellen von den Antinomien: Notwendigkeit-Freiheit, Notwendigkeit-Vernunft oder Gott, und ähnlichen hören, die sich mit denen der obigen Reihe nur durch eine Verschiebung des Gesichtspunktes erklären lassen*). Der Begriff „Notwendigkeit"

*) Die Erklärung dieser und anderer Begriffe bei Goethe wird durch ihre Doppeldeutigkeit nicht wenig erschwert. So steht „Notwendigkeit" bald für Determination im Sinne Spinozas, bald für individuelles Triebleben, Unfreiheit (vgl. z. B. „trübe, leidenschaftliche Notwendigkeit" 29, 290), bald für innere Gesetzmässigkeit (z. B. von Kunstwerken: „da ist Notwendigkeit, da ist Gott" 24, 396). „Zufall" bezeichnet einesteils die unberechenbaren Bedingungen, andernteils die unberechenbare Art, wie sich Zettel und Einschlag treffen; im letzteren Falle steht es also für „Ausschlag" oder auch „Gott" (Gespr. 2, 192). Die Vieldeutigkeit des Begriffes „Freiheit", der sowohl äußere Willkür wie innere Freiheit oder Entsagung bezeichnen kann, ist schon früher berührt worden (oben S. 357). Goethe war eben kein Schulphilosoph, und seine philosophische Terminologie ist weniger exakt, als man nach seinen eigenen Äußerungen über die Wichtigkeit der genauen sprachlichen Fixierung erwarten könnte (vgl. mein Buch über Goethes Sprache S. 272; 277 ff.).

bleibt zwar derselbe, aber die zweiten Glieder: Freiheit, Vernunft, Gott entsprechen nicht den zweiten Gliedern der ersten Reihe: Zufall, Bedingungen u. s. w.; sie weisen vielmehr auf den Ausgleich zwischen den Gliedern der ersten Reihe. Freiheit, Vernunft, Gott stehen allerdings im Gegensatz zu Notwendigkeit, aber sie bezeichnen ihrerseits das ausschlaggebende Moment zwischen Notwendigkeit und Zufall, Individualität und Bedingungen u. s. w. Wer wahre Freiheit besitzt, gerät nicht in einen Konflikt zwischen seinem Willen und den Bedingungen; in Gott oder der Weltvernunft vereinigen sich das Notwendige und Zufällige. Die Vermittlung zwischen den Gegensätzen stellt sich nun in zweifacher Weise dar, je nachdem sie sich in der Natur oder im Menschen treffen.

Den Geist, der in der Natur am Webstuhl der Zeit den Ausschlag gibt, nennen wir Gott, und da sich sein Eingreifen unserem Verständnis entzieht, reden wir auch von „Zufall" als der unberechenbaren Art, wie sich das natürliche Wachsen und Werden mit den Bedingungen kreuzt. „Was die Menschen bei ihren Unternehmungen nicht in Anschlag bringen und nicht bringen können, . . . der Zufall nachher von ihnen genannt, — das ist eben Gott, der hier unmittelbar mit seiner Allmacht eintritt und sich durch das Geringfügigste verherrlicht" (Gespr. 2, 192). Die Gegensätze nehmen verschiedene Form und Färbung an, je nach dem Bereich ihrer Wirkung. In dem natürlichen Wachstumsprozeß wirken die Tendenzen der Beharrung und Veränderung: „Die Materie hat ebensoviel Lust zu verharren als sich zu verändern, und auf diesem Gleichgewicht beruht die Möglichkeit der Welt, indem Gott nur mit Wenigem den Ausschlag zu geben braucht" (Gespr. 2, 251). In der Geschichte bemerken wir das planmäßige, zielbewußte Wirken des Einzelnen gegenüber der unberechenbaren elementaren Gewalt der großen Masse, und in ihrem Wechselverhältnisse „liegt das Inkalkulable, das Inkommensurable der Weltgeschichte. Gesetz und Zufall greifen ineinander" (36, 91). Im täglichen Leben manifestiert sich der „Zufall" in der verschiedensten und

merkwürdigsten Weise. Goethe beobachtete gern sein Walten und ließ sich selbst nicht selten von ihm scheinbar willenlos bestimmen, anstatt zwischen zwei Möglichkeiten entschieden zu wählen. „Da wiege ich mich denn", schreibt er einmal an Zelter, „in Unentschlossenheit, erwartend, wo ich denn zuletzt durch eine überwiegende Nötigung hingetrieben werde" (W IV. 29, 219). „Es scheint Dir unmöglich," philosophiert Wilhelm Meister vor seinem Berufswechsel, „Dich zu entscheiden; Du wünschest, daß irgend ein Übergewicht von außen Deine Wahl bestimmen möge" (17, 266). Diese Eigentümlichkeit, das ausschlaggebende Moment in passiver Stimmung abzuwarten, anstatt dem natürlichen Lauf der Dinge durch raschen Entschluß vorzugreifen, empfand Goethe an sich selbst so lebhaft, daß er Schiller in einem seiner ersten Briefe gleich darauf vorbereitet. Sie werden „bei näherer Bekanntschaft eine Art Dunkelheit und Zaudern bei mir entdecken, über die ich nicht Herr werden kann, wenn ich mich ihrer gleich sehr deutlich bewußt bin. Doch dergleichen Phänomene finden sich mehr in unsrer Natur, von der wir uns denn doch gerne regieren lassen, wenn sie nur nicht gar zu tyrannisch ist" (W IV. 10, 185).

Von anderer Art ist das Zusammenstoßen der Gegensätze im Menschen. Während der Prozeß der Weltwerdung sich der menschlichen Vernunft entzieht, so daß wir das Ausschlaggebende höchstens in dem Walten der Gottheit erkennen und verehren, so steht der Mensch dem Konflikt, der durch ihn selbst hindurchgeht, nicht hilflos gegenüber. Er ist eine Einheit und vermag die Antinomien zu versöhnen, indem er ihre höhere Synthese erkennt oder eine der anderen unterordnet. Das Vermögen der richtigen Balancierung jener großen Mächte ist die Vernunft, und der mit Hilfe dieses Vermögens erworbene Zustand, in welchem sich das Wollen den Bedingungen der sittlichen Ordnung freiwillig unterordnet, ist die wahre Freiheit*). „Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die

*) Weiteres über den Freiheitsbegriff s. oben S. 355 ff.

Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiß sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins, das Zufällige weiß sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch ein Gott der Erde genannt zu werden" (17, 81).

Vernunft und Freiheit als vermittelnde, bestimmende und ausschlaggebende Faktoren entsprechen also jenen in den Lauf der Welt eingreifenden Mächten, die wir als Zufall oder Gott bezeichnen, wie Goethe selbst ausdrücklich bemerkt: „Zufälle nennt man in der Natur, was beim Menschen Freiheit heißen würde, nämlich Ereignisse eines Notwendigen in Absicht der Folgen, aber willkürlich in Absicht der Zeit" (Gespr. 3, 20). — Freilich ist der Mensch keineswegs immer imstande, seine Handlungen zu bestimmen und sich der Gabe der Vernunft zu bedienen; er determiniert und wird zugleich determiniert, so daß die Vernunft zwar oft den Konflikt schlichtet, aber ebenso oft ohnmächtig bleibt und dem Notwendigen weicht. Schon früh gelangte Goethe zu dieser Erkenntnis, in der ihn Spinoza bestärkte, und hielt sein Leben lang daran fest. Aus dem gleichen Problem entspringen auch die Konflikte in Shakespeares Dramen, denn sie „drehen sich alle um den geheimen Punkt (den noch kein Philosoph gesehen und bestimmt hat), in dem das Eigentümliche unsres Ichs, die prätendierte Freiheit unsres Wollens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt" (29, 104). Ganz wie hier in der Rede zum Shakespeare-Tag 1771 urteilt Goethe 1815 in dem Aufsatz „Shakespeare und kein Ende": „Wollen und Sollen suchen sich durchaus in seinen Stücken ins Gleichgewicht zu setzen; beide bekämpfen sich mit Gewalt, doch immer so, daß das Wollen im Nachteil bleibt" (28, 735). — Goethe erblickt in dem Nachdruck, den Shakespeare auf das Sollen legt, eine Annäherung an die Antike, die auch er als unerreichbares Muster verehrte. Man begreift diese Sympathie gerade vom Standpunkt der Gleichgewichtstheorie, denn „ein Verknüpfen des Sollens und Wollens" mit stärkerer Betonung des notwendigen Sollens entspricht

genau der allgemeinen Naturanschauung Goethes. Ist doch ihr letztes Ziel ein Gleichgewicht der Kräfte mit Hinneigung zum Individuellen; sie ist stets bereit, dem elementaren Naturdrange und den charakteristischen Lebensäußerungen gewisse Vorrechte einzuräumen gegenüber Menschensatzung, Wahlfreiheit und kluger Berechnung. Die Freiheit der „Subordination" wird wohl gerühmt, aber sie ist nicht selten bei Goethe von einer gewissen Stimmung der Resignation begleitet (vgl. oben S. 349).

4. Die Selbstkorrektur im Universum.

Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang ist der Begriff des Dämonischen, ein Lieblingsausdruck Goethes, der besonders in der Spätzeit hervortritt und bei Betrachtungen über das Gewebe der Welt eine wichtige Rolle spielt*). Auch dieser Ausdruck hat eine mehrfache Bedeutung. Er steht einesteils für „Zufall" und zwar im verstärkten Sinn für das Inkalkulable, für die besondere Mischung der Umstände, die Zettel und Einschlag zu einer gewissen Zeit und in gewisser Weise zusammenführt. Mit der zunehmenden Übung im „heiteren Entsagen" tritt auch der Glaube an dieses Naturdämonische bei Goethe immer deutlicher hervor, das willige Ergeben in den Ratschluß der geheimnisvollen Macht, die über den gegeneinander wirkenden Gewichten schwebt wie das Zünglein an der Wage. Geschehnisse aller Art, für die keine Erklärung zu finden ist, werden dem Walten der Dämonen zugeschrieben und damit auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, denn „ein Geschehenes muß man immer als eine Gottheit verehren"**).

*) Es ist jedoch daran zu erinnern, welche wichtige Rolle die Begriffe Dämon und Genius in der Sturm- und Drang-Epoche spielen. Vgl. Minor und Sauer, Studien zur Goethe-Philologie S. 78 ff. Der Unterschied ist, daß im Alter das metaphysische und, wenn man will, fatalistische Element in den Vordergrund tritt, während in der Frühzeit an den prometheischen Funken des Genies und an den sicheren Instinkt des Gefühls gedacht ist.

**) Belegstellen über den Gebrauch der Ausdrücke Dämon, dämonisch u. ähnl. s. in meinem Buche „Wort und Bedeutung in Goethes

In der zweiten Bedeutung bezieht sich der Ausdruck „dämonisch" nicht auf die Natur, sondern den Menschen und geht hier auf die unerklärliche Mischung der Charaktereigenschaften. Über dies Individuell-Dämonische hat sich Goethe an jener bekannten Stelle in Dichtung und Wahrheit ausgesprochen, die den schlichten Gang der Erzählung mit dem geheimnisvollen Hinweis auf das unerklärliche Walten höherer Mächte in seinem Lebensgange unterbricht und in dem Spruch: „Nemo contra deum nisi deus ipse", eine großartige Steigerung erreicht. Menschen, in denen sich das Dämonische manifestiert, sind gewissermaßen Inkarnationen des Naturdämonischen, sie strahlen eine geheime Kraft aus und besitzen großes Anziehungsvermögen. Insofern aber, als das Persönlich-Dämonische sich auf die Seite des elementaren Trieblebens und der schrankenlosen Selbstentfaltung neigt, tritt es dem Sittlich-Normalen entgegen; „es bildet, wie Goethe sagt, eine der moralischen Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, so daß man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag könnte gelten lassen. Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgend einem Menschen überwiegend hervortritt. . . . Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen, weder an Geist noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehlend; aber eine ungeheure Kraft geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente, und wer

---

Sprache" S. 263 ff. — Besonders in der Anwendung auf das Individuelle gelangte der Begriff bei den Romantikern, wie z. B. Hoffmann und Heine (vgl. Werke ed. Elster 4, 528) zu großer Bedeutung. Ohne Zweifel hängt die Spekulation über das Persönlich-Dämonische mit dem Interesse des Zeitalters an magnetischen Erscheinungen eng zusammen. Vgl. auch Ricarda Huch, Ausbreitung und Verfall der Romantik. S. 111—115. Ausgedehnten Gebrauch von dämonischen und magnetischen Eigenschaften macht Goethe in den Wahlverwandtschaften; indessen gelten ihm diese Phänomene durchgehends als notwendige Wirkungen einer Naturgewalt, während die Romantiker den Nachdruck auf das Zufällige, Willkürliche legen. Vgl. A. Schöll, Goethe in Hauptzügen seines Lebens. S. 402 f.

kann sagen, wie weit sich eine solche Wirkung erstrecken wird? Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie; vergebens, daß der hellere Teil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will, — die Masse wird von ihnen angezogen. Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihresgleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen; und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sonderbare, aber ungeheure Spruch entstanden sein: Nemo contra deum nisi deus ipse" (23, 102 f.).

Für den letzteren Spruch notiert Riemer die Übersetzung: „Ein Gott kann nur wieder durch einen Gott balanciert werden" (Gespr. 2, 158). Bei anderer Gelegenheit stellt Goethe über den gleichen Satz folgende Betrachtung an: „Ein herrliches Dictum, von unendlicher Anwendung. Gott begegnet sich immer selbst; Gott im Menschen sich selbst wieder im Menschen. Daher keiner Ursache hat, sich gegen den größten gering zu achten. . . . So göttlich ist die Welt eingerichtet, daß jeder an seiner Stelle, an seinem Ort, zu seiner Zeit alles übrige gleichwägt" (Gespr. 2, 320). — Man ersieht aus alledem, daß Goethe in der lateinischen Sentenz die Idee des G l e i c h g e w i c h t s im Universum auf die kürzeste Formel zu bringen suchte. Es handelt sich hier aber um nichts anderes, als eine philosophisch-poetische Einkleidung des Satzes von der Erhaltung der Energie. Gleichviel wie sich die Verteilung der Kräfte im Weltall gestalten mag, die Gesamtsumme bleibt unverändert. So schwer es auch sein mag, Wirkung und Gegenwirkung immer richtig zu erkennen und abzuwägen, so ist es dennoch eine Tatsache, daß alles Geschehen auf einer Kompensation beruht, auf einem Ausgleich von Intensitäten, wie es ein neuerer Naturphilosoph nennt. Goethe denkt an das gleiche Gesetz, wenn er als Dichter die Natur anthropomorphisiert, mit Kraft und Wollen begabt und sich folgendermaßen ausdrückt: „Das Höchste, was dem Gedanken gelingt, ist, gewahr zu werden, was die Natur in sich selbst als Gesetz und Regel trägt, jenem ungezügelten, gesetzlosen Wesen zu imponieren" (34, 65). Man erinnert sich, wie aufmerksam

Goethe das Kompensationsgesetz in der Morphologie verfolgte, wie gern er das Schwanken zwischen Normalem und Abnormem in der „regellosen sich selbst regelnden Natur" beobachtete: überall liegt derselbe Gedanke zu Grunde, der in jener ehernen lateinischen Prägung ins Religiöse gewendet ist und dadurch einen so feierlichen Klang gewinnt.

Es ist leicht ersichtlich, in welchem Zusammenhang das Dämonische mit dieser Idee des kosmischen Gleichgewichts steht: es entspricht genau dem im organischen Leben beobachteten Trieb zur Spezifikation, zur Regellosigkeit und Willkür. Wie diese Tendenz durch das Gegengewicht des Typus neutralisiert wird, so wird das Dämonische, d. h. die schrankenlose Selbstentfaltung des Individuums durch das Gegenspiel der Gattungsidee oder der sittlichen Weltordnung im Schach gehalten. Auch die Parallele wirft Licht auf die physikalisch-ethische Einheit von Goethes Denkweise. Notwendigkeit und Freiheit, das Dämonische und die Weltvernunft, ungezügelter Trieb zur Spezifikation und das Normale, Typische: — diese Gegensätze wirken das Gewebe der Welt, bestimmen das Wachstum des kleinsten Lebewesens. Bald gewinnt die eine, bald die andere Tendenz die Oberhand, aber die Natur, die göttliche Weltordnung weiß sich immer wieder zum Gleichgewicht herzustellen, denn sie trägt ihr eigenes Korrektiv in sich.

Anderseits aber, — um auf Goethes Betrachtung zurückzukommen — ist nur die Natur, das Weltgesetz imstande, die Korrektur zu bewirken. Denn es handelt sich um ein beziehungsreiches Ganzes, in welchem sich alle Teile und Funktionen gegenseitig bedingen. „Die Kraft soll sich selber einschränken, ist absurd, sie wird nur wieder durch eine andere Kraft eingeschränkt. Dieses spezifizierte Wesen kann sich nicht selbst einschränken, sondern das Ganze, welches sich spezifiziert, schränkt sich eben dadurch selbst ein, aber nicht das Einzelne sich" (Gespr. 2, 158). Und wie in der Natur, so in der Geschichte: große Bewegungen oder Persönlichkeiten lassen sich nicht durch künstliche Gegenmittel aufhalten; nichts als der Periodos, der Umschwung, den das Gesetz des Gleichgewichts fordert, kann ihre Wirkung neutralisieren.

Das Göttliche offenbart sich in Gegensätzen, und keine Gewalt vermag die Aktion zu hemmen, als die aus dem Verlangen nach Ausgleich hervorgehende Reaktion. Nemo contra deum nisi deus ipse. Mit geringer Verschiebung des Gesichtspunktes heißt es in der 24. Weissagung des Bakis:

Denn es vermag nur ein Gott, Kegel und Kugel zu sein.

5. Der Mensch als Ausgeburt zweier Welten.

Versuchen wir zum Schluß noch einmal die vielfältigen Anwendungen und Färbungen der Polaritätsidee auf eine einfache Formel zurückzuführen, so bieten gerade die zuletzt erörterten Gegensatzpaare dazu die geeignetste Handhabe. Das Verhältnis eines individuellen ungeregelten Wachstums zu einer allgemeinen, ideellen Norm wäre etwa die Urform des Antagonismus, der sich in den Reichen der Natur und des Geistes manifestiert als Gegensatz zwischen Variation und Typus, Veränderung und Beharrung, Willkür und Sittengesetz, Dämon und Welt. Nach dem Ausgleich zwischen beiden Tendenzen strebt sowohl das natürliche Wachstum, wie der geschichtliche Verlauf in Geist und Sitte. Ebenso zeigt das Leben des Einzelnen eine zunehmende Neigung zum Gleichgewicht; Goethes Altersweisheit ist eine Frucht dieses Strebens.

Es ist nicht schwer, in den obigen Gegensatzformeln die früheren Lösungsversuche wieder zu erkennen, nur daß bei Goethe statt des rein physikalischen oder ethischen Gesichtspunktes, der bei Kant und Herder, sowie ihren Vorläufern überwiegt, der biologische getreten ist. Die Entwicklung des Organismus bildet, wie schon wiederholt bemerkt, das Hauptinteresse Goethes; diese Entwicklung vollzieht sich aber im beständigen Zusammenstoß mit der Umgebung, und so ergibt sich von selbst das Problem des Verhältnisses von Individuum und Außenwelt oder die Frage: welche Bedingungen modifizieren das Wachstum des Organismus? Es war das Interesse an der Naturwissenschaft, und zumal an den organischen Vorgängen, welches Goethe seinen Vor-

gängern gegenüber solche Vorteile an die Hand gab und ihn in den Stand setzte, die verschiedenen Formen der Gegensatztheorie alle auf ein Grundproblem zurückzuführen. Nachdem es gelungen war, die Polarität als ein „Urphänomen" alles Lebendigen, als die wesentlichste Äußerung des organischen Wachstums festzustellen, ließen sich die Gegensätze des sittlichen Lebens als Analogien auffassen und alle besonderen Fälle und Anwendungen der Polarität aus einer Grundform ableiten. —

Wie eng aber in anderer Hinsicht Goethes Gegensatzbegriff mit früheren Anschauungen zusammenhängt, wird aus der astronomischen Symbolik ersichtlich, die besonders in seiner Altersdichtung ihr Wesen treibt. Wie erinnerlich, war seit Campanella die Doppelbewegung im Universum als Gleichnis der sozialethischen Doppelstellung des Menschen häufig benutzt worden. Auch Goethe greift auf dieses Bild zurück und stellt sich nach Analogie des Planetensystems, in welchem jeder Körper um sich selbst und um eine Zentralsonne rotiert, auch die geistige Welt als Resultat anziehender und abstoßender Kräfte vor. Welcher Art diese Kräfte sind, lehrt eine Stelle in den Wanderjahren. Der Astronom läßt Wilhelm an den Wundern des gestirnten Himmels teilnehmen; dieser glaubt dem Ungeheuren gegenüber seine Fassungskraft zu verlieren und kann sich nach Goethescher Weise nur dadurch „wiederherstellen", daß er die erhabene Erscheinung symbolisch zu begreifen sucht. Er kommt zu dem Resultat: „Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: Darfst Du Dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in Dir ein herrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? Und selbst, wenn es Dir schwer würde, diesen Mittelpunkt in Deinem Busen aufzufinden, so würdest Du ihn daran erkennen, daß eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt" (18, 131).

Dem Sonnenzentrum entspricht also in geistiger Hinsicht das Ideal, das „Eine", dem sich der Mensch in selbstloser Hingabe zu eigen gibt, und dieses „Eine" ist nichts anderes als das sittliche Gesetz. In dem Gedicht „Vermächtnis" hat Goethe diesen Gedanken am deutlichsten ausgesprochen, indem er mit der Bewegung der Planeten um die Sonne das Horchen des Menschen auf die innere Stimme des Gewissens vergleicht:

Sofort nun wende Dich nach innen,
Das Zentrum findest Du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen;
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.

In dieser Parallelisierung des äußeren und inneren Kosmos begegnet sich Goethe in überraschender Weise mit Kant; die angeführten Verse klingen wie eine poetische Umschreibung des berühmten Satzes, mit dem das Nachwort der „Kritik der praktischen Vernunft" anhebt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir."

Wenn es hiernach aussieht, als ob Goethe in dieser Hinsicht mit dem großen Moralphilosophen übereinstimmt, so darf man doch, wie schon früher betont wurde, einen wichtigen Unterschied nicht vergessen. Beide glauben an ein Gleichgewicht der Gegensätze, an ein Vermitteln der zentrifugalen und zentripetalen Kräfte, aber Kant legt den Nachdruck auf das Sittengesetz, dem sich der Einzelne bedingungslos unterordnet, während Goethe die Hingabe an das Allgemeine nur als eine Aufgabe vorzeichnet, die auf dem Wege des Höherstrebens vollkommen zu lösen sei. Ob Goethes Ethik in dieser Hinsicht zureichend ist, ob sich die Anerkennung einer Gattungsnorm auf dem Wege organischer Umbildung erreichen läßt, ist eine andere Frage*). Jedenfalls möchte

*) Vgl. oben S. 13 f.

Goethe die Vermittlung der feindlichen Gegensätze nicht auf Kosten der Individualität und ihrer Vernichtung bewerkstelligen. Ja, er hält den individuellen Dämon für ein unentbehrliches Element und die zeitweilige Oberherrschaft des Dämonischen, d. h. den Zustand der Schuld, für das Durchgangsstadium, aus dem sich der Einzelne selbst zu retten und zu befreien hat, — unter Mithilfe der oberen Gewalten, der göttlichen Gnade.

Diese letztere Wendung führt auf eine der eigentümlichsten und wichtigsten Lehren Goethes, die mit seinem Hauptproblem, dem Verhältnis von Individuum und Welt innig verknüpft ist und eigentlich den Punkt bezeichnet, wo sein in den Grenzen des Diesseits sich abschließendes Denken in das Unendliche hinüberweist. Die Herrschaft des Dämonischen, die zügellose Hingabe an das Eigenleben ist die tragische Schuld, in die sich jeder Sterbliche verstrickt. Aus diesem Zustand erhebt sich der Mensch teils durch eigene Kraft, — und er soll immerdar „streben", sich aus den Banden des Dämons loszuwinden. Andernteils aber wird er, sofern dieses Bemühen redlich und stetig ist, die Mitwirkung höherer Mächte empfinden, die dem Strebenden die hilfsbereite Hand reichen. Diese Schar der seligen Geister aber sind die Entsagenden selbst, die den Kampf bereits überwunden und den Frieden gewonnen haben. Ihr Beispiel und Vorbild ist es, das den kämpfenden Menschen ermutigt und zu höheren Sphären emporzieht. Wie aber Goethe nach eigenem Geständnis (Gespr. 2, 284) das Ideelle unter der Form des Weibes konzipierte, so werden ihm auch bestimmte Frauengestalten zu Hohepriesterinnen der erlösenden Liebe. Diese gnadenspendende Kraft, die von der reinen Hoheit des Weibes ausstrahlt, vollendet den Werdegang Fausts. Und was in diesem Werke in großartigster Symbolik dargestellt wird, entspricht der allgemeinen Auffassung Goethes von dem heiligenden, schuldtilgenden und versöhnenden Einflusse edler Frauen, wie er denn gerade ihnen auch im wirklichen Leben so oft die Gabe des Vermittelns und Ausgleichens zuschreibt (vgl. oben S. 414).

In eigentümlichster Weise hat der Dichter das gleiche Motiv in jener geheimnisvollen Seherin verkörpert, die in den Wanderjahren, aus höheren Regionen herabschwebend, sich von Zeit zu Zeit in den Reigen der Gestalten mischt und auf die letzten Geheimnisse der Menschwerdung zu deuten scheint: in der Figur der Makarie. Will man eine Erklärung dieses „ätherischen Märchens" wagen, so liegt die Annahme nahe, daß der Dichter darin gleichsam die Steigerung und den Übergang von der tellurischen zur kosmischen Existenz darzustellen gesucht hat. Makarie gehört zeitweise der Erde an, aber sie schwebt zu andern Zeiten bereits als vergeistigtes Wesen, als Planetenmonade, im Weltenraum, indem sie sich „geistig als ein integrierender Teil im Sonnensystem bewegt" (18, 138). Es kann mit dieser Allegorie nichts anderes gemeint sein, als die Steigerung und Vollendung des Menschen über sich selbst hinaus, die „Entelechie" wie Goethes Altersausdruck lautet, die Tätigkeit in höheren Formen des Daseins. Die geläuterte Seele, die sich vollständig über den Kampf der Leidenschaften erhoben und einen Zustand „freiheiteren Gleichgewichts" erreicht hat, vermag sich in reiner Stimmung der Harmonie der Sphären einzufügen, als Weltmonas in dem Lauf der Gestirne mitzuschwingen. Sie nimmt an der Doppelbewegung aller Weltkörper im Universum instinktiv Teil und wandelt ohne Schwankungen und Störungen ihre Bahn.

Hierzu kommt nunmehr ein weiteres Motiv: die wachsende Entfernung vom Zentrum und das Streben zur Peripherie infolge zunehmender Vergeistigung und Ausscheidung der gröberen Bestandteile. Die Vorstellung des Aufstrebens verbindet sich oft bei Goethe mit der anderen einer Entkörperung. Die Kreisbewegung wird also durch diesen Prozeß modifiziert, und so wandelt die Planetenseele Makariens nach der Phantasie des Dichters „in einer Spirale, sich immer mehr vom Mittelpunkt entfernend und nach den äußeren Regionen hinkreisend" (18, 410). Hierbei ist noch an die biologischen Betrachtungen Goethes zu erinnern, in denen die Spiralform eine gewisse Rolle spielt, und ferner an das Bild des „spiralförmig wiederkehrenden Erdetreibens",

das im Alter oft an Stelle der Kreisvorstellung tritt. In einem der letzten Kapitel der Wanderjahre wird der Zustand Makariens folgendermaßen beschrieben: „Wenn man annehmen darf, daß die Wesen, insofern sie körperlich sind, nach dem Zentrum, insofern sie geistig sind, nach der Peripherie streben, so gehört unsere Freundin zu den geistigsten; sie scheint nur geboren, um sich von dem Irdischen zu entbinden, um die nächsten und fernsten Räume des Daseins zu durchdringen. Diese Eigenschaft, so herrlich sie ist, ward ihr doch seit den frühesten Jahren als eine schwere Aufgabe verliehen. Sie erinnert sich von klein auf ihres innern Selbst als von leuchtenden Wesen durchdrungen, von einem Licht erhellt, welchem sogar das hellste Sonnenlicht nichts anhaben konnte . . . Wie sie heranwuchs, überall hilfreich, unaufhaltsam in großen und kleinen Diensten, wandelte sie wie ein Engel Gottes auf Erden, indem ihr geistiges Ganze sich zwar um die Weltsonne, aber nach dem Überweltlichen in stetig zunehmenden Kreisen bewegte“ (18, 410).

So symbolisiert diese eigentümliche, kaum noch faßliche Schöpfung von Goethes Phantasie in Wahrheit eine seiner tiefsinnigsten Lehren: das Aufsteigen der geläuterten Seele zur Peripherie des Daseins und die sühnende, erlösende Macht der auf solchen Höhen Schwebenden, gegenüber dem Kämpfen und Streben der zwiespältigen Menschennatur. Eros tritt zwischen Dämon und Tyche, die Liebe vereint die streitenden Gegensätze, der Anblick des Sittlich-Schönen zieht den Strebenden hinan.

Um aber diese Erkenntnis zu gewinnen, bedarf es keineswegs eines Schweifens über die wirkliche Welt hinaus; der Zustand des Gleichgewichts braucht nicht erst in ein Jenseits verlegt zu werden: er ist hier auf dieser Erde jedem Menschen erreichbar, der sich bewußt ist, ein Werdender zu sein. Goethe versäumt nicht, gerade die lebendige Gegenwart des Ideals und die Forderung der Tätigkeit kräftig hervorzuheben, und im Gegensatz zu dem absoluten Kräftemaximum und dem jenseitigen Ruhezustand Herders die diesweltlichen Aufgaben des Menschen zu betonen. „Die

entelechische Monade muß sich nur in rastloser Tätigkeit erhalten; wird ihr diese zur anderen Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen" (an Zelter, Briefw. 4, 279). Im Gewande tiefsinniger Symbolik erscheint jene Forderung in einem der letzten Kapitel der Wanderjahre, und diese Betrachtung möge als bündige Rekapitulation der Gegensatzlehre Goethes unsere Untersuchungen beschliessen. Der Dichter stellt hier den die Erde durchwühlenden Jarno-Montan und Makariens Astronom als zwei Pole des menschlichen Denkens gegenüber: der Geolog vertritt die endlichen Interessen des an der Erde haftenden Menschen, der Sternkundige den Drang ins Unendliche. Es ist dieselbe Antithese des Materiellen und Ideellen, die sich durch alle Dichtungen Goethes hindurchschlingt und den Inhalt seiner frühen theosophischen Spekulationen bildet. Zwischen diesen auf- und niederziehenden Gewalten das Gleichgewicht zu finden, ist das Problem des Lebens.

„Der eine Freund", heißt es an der bezeichneten Stelle (18, 405), „hatte sich in die tiefsten Klüfte der Erde versenkt, und auch dort ward er gewahr, daß in der Menschennatur was Analoges zum Starrsten und Rohesten vorhanden sei; dem anderen gab von der Gegenseite der Geist Makariens ein Beispiel, daß, wie dort das Verbleiben, hier das Entfernen wohlbegabten Naturen eigen sei, daß man weder nötig habe, bis zum Mittelpunkt der Erde zu dringen, noch sich über die Grenzen unseres Sonnensystems hinaus zu entfernen, sondern schon genüglich beschäftigt und vorzüglich auf Tat aufmerksam gemacht und zu ihr berufen werde. An und in dem Boden findet man für die höchsten irdischen Bedürfnisse das Material, eine Welt des Stoffes, den höchsten Fähigkeiten des Menschen zur Bearbeitung übergeben; aber auf jenem geistigen Wege werden immer Teilnahme, Liebe, geregelte freie Wirksamkeit gefunden. Diese beiden Welten gegeneinander zu bewegen, ihre beiderseitigen Eigenschaften in der vorübergehenden Lebenserscheinung zu manifestieren, das ist die höchste Gestalt, wozu sich der Mensch auszubilden hat."

Register.

Abstrakt-konkret 371.
Adrastea bei Plato 28; Plotin 55; Herder 165.
Ästhetik des Aristoteles 40; des Rationalismus 170; Herders 172; Goethes 411.
Ästhetischer Pantheismus bei Plotin 53; Bruno 78; Shaftesbury 85, 137; Herder 172; Goethe 185, 411.
Agrippa von Nettesheim 63.
Alkmäon 23.
Allgefühl bei Goethe 191.
Anastomose 316.
Anaximenes 17.
anschauliches Denken s. intellektuelle Anschauung.
Antagonismus der Kräfte bei Kant 97, 109; Herder 131, 137, 146, 176; Goethe 255, 308, 330, 398.
Antizipation 295.
Antinomien der Überzeugung 375, 397.
Antiperistasis 31 A. 1; 64.
Anziehung und Abstossung bei Bruno 76; Newton 91; Kant 97; Herder 130, 132, 143, 159; Goethe 289, 361.
Arbeitsmethode zwei Typen 164.
Aristoteles 29, 397.
Assimilation bei Empedokles 22; Plotin 50; Renaissance 62; Campanella 69; Herder 128, 160, 173; Goethe 192 A. 1, 209.
Atmungsvorgang 131 und A. 1, 291, 326.
Aurea Catena Homeri 226.
Ausdehnung und Zusammenziehung bei Bruno 76; Herder 130; Goethe 282 (Tonmonade), 289 (Meteorol.), 315 (Pflanze), 325 und 346 (geistig).
Autonomie des Handelns 11; bei Aristoteles 35; Kant 116.

Balancierung 434.
begriffliches u. anschauliches Denken 249, 275, 292, 426; Einheit der beiden Funktionen bei G. 295, 322.
Beharrung und Veränderung 309, 393, 400, 437.
Beschleunigung und Verzögerung 133, 387, 403.
Besitz u. Gemeingut 40, 69, 393.
Beweglichkeit, geistige: Forderung derselben in der Wissenschaft 365, 374, 425.
Bildung, Begriff derselben 351, 415, 427.
Bildungstrieb 203, 255, 314; (poetischer) 345.
biologische Umbildung älterer Begriffe bei Goethe 196, 326, 446.
Böhme, Jakob 71.

Bouillé 64.
Boyle, Robert 5 A. 1.
Bruno 30 A. 1, 57, 74 ff., 85, 228.
Buffon 85.
Burke 67, 130, 176.

Calderon 419.
Campanella 67, 94, 447.
Cardanus 65.
Chamberlain, H. St., über Goethes Naturbetrachtung 293 A. 2.
Chinesische Lehre vom Gegensatz 17; von der gerechten Mitte 167.
Cornelia Goethe 386.
Coleridge 241 A. 1.
Contrarietät bei Herder 138.
Cuvier 367 A. 1.

Dalberg, Karl von 139.
Dämonische 442.
Denkmethode Goethes 205, 210, 275, 292, 363, 365, 369, 373, 376, 398, 425.
Deszendenztheorie 34 A. 1, 85, 87; G. u. die heutige Forschung 367 A. 1.
Diderot 85, 231, 280.
Doppelbewegung im Weltall und Analogie in der Ethik, bei Campanella 69; Bruno 76, 79; Kant 109; Herder 132, 137; Goethe 447, 450,
Doppelnatur des Menschen s. Mittelstellung.
Dramatiker als Dialektiker 374.
Dur und Moll 280.
dynamisch-atomistisch 2, 370.
dynamisch-mechanisch 12, 126, 349.
Dynamismus: Definition 1 ff.; bei Heraklit 17; Empedokles 21; Aristoteles 29; Renaissance 58; Leibniz 83; Kant 97, 102; Herder 121; Goethe 194.

Eckhart 52, 72 u. A. 1.
Egoismus „rein" bei G. u. Aristot. 36.
Egoismus und Altruismus 94, 106, 136, 144.
Einfühlungstheorie Herders 173.
Einsamkeit u. Gesellschaft 331.
Empedokles 21, 144.
Engel J. J. 143 A. 3.
Englische Moralphilosophie 94, 136.
Erziehung 352.
Ethik und Dynamismus 15, 349.
Ewig-Weibliche 449.
exakt-sinnliche Phantasie 266, 292, 299, 427.

Farbentheorie Platos 25 A. 1; Campanellas 67; Goethes 258.
Fehler und Tugend 382.
Fichte 186.
Forster G. 233 A. 2; 390 A. 1.
Freiheitsbegriff bei Kant 108, 114; Goethe 272, 355, 440, 389.
Freytag G. 341 A. 1.
Friedrich der Grosse 432.

Galvanismus 243.
Gefühl als Urkraft bei Herder 125, 127; Goethe 194 A. 1.
Gegensatz, logischer und realer: bei Campanella 69; Bruno 75; Rationalismus 90; Dynamismus 93; Kant 98, 117; Herder 143; Goethe 364.
Gegensatzlehre bei Heraklit 17; Empedokles 21; Plato 25; Aristoteles 29, 30 A. 1; Plotin 48; Renaissance 61; Cardanus 65; Telesius 66; Campanella 67; Böhme 71; Bruno 75; Newton 92; Kant 96; Herder 131, 160.
Geist und Materie bei Plotin 49; Böhme 71; Herder 140; Goethe 326, 452.

Gemeinsinn und Weltsinn 388.
Geschichte, Goethes Auffassung derselben 403.
Gesetz und Typus 12, 205.
Gesetz und Willkür 291, 311, 354, 444.
Gesetz und Zufall 372, 437.
Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens: Stoa 45; Bruno 74; Neuzeit 81, 88.
Gesundheit und Krankheit: Alkmäon 23; Plato 26; Paracelsus 64; Goethe u. Romantiker 320.
Gleichgewicht 10; bei Plato 26; Aristoteles 39; Plotin 55; Bruno 79; Hutcheson 95 A. 1; Kant 100, 112; Herder 136, 148, 165, 177; Kielmeyer 239.
Gleichgewicht bei Goethe: allgemein 208, 429, 439, 444, Farbenlehre 269; Morphologie 313; ethisch 388; sozialpolitisch 393; logisch 397; Kunstlehre 418, 474.
Gleichgewichtszustände 432.
Goethes Verhältnis zu:
Aristoteles 34 ff., 38 ff.
Böhme 72, 228.
Bruno 74, 76, 228.
Cardanus 66 A. 1.
Campanella 67.
Diderot 87 A. 1, 88 ff., 232 ff.
Heraklit 87 A. 1.
Herder 131, 162 ff., 174 A. 1, 180 A. 1, 181 ff., 192 u. A. 1. 202, 215, 266, 339.
Kant 116, 127, 185, 208, 209 A. 1, 211, 218 ff., 232, 253, 448.
Leibniz 83 A. 1.
Novalis 320 A. 2.
Plato 25 A. 1, 26, 29, 254.
Plotin 51 A. 1, 54.
Schelling 187, 190 ff., 242 ff., 288 A. 1.
Spinoza 88 A. 1, 234 A. 1, 312, 339, 362,
Telesius 66.
Goethes Werke (nur solche Zitate sind berücksichtigt, die für die Interpretation des Werkes selbst Bedeutung haben):
Beiträge zur Optik 224.
Cellini 334, 350.
Dichtung und Wahrheit 436.
Divan 326, 345, 385, 412, 431.
Egmont 335, 336 A. 1.
Epimenides Erwachen 412.
Faust 34, 192, 252, 264, 296, 299, 328, 337, 449.
Gedichte: Zueignung 303; Unschuld 299; Ergo bibamus 304; Weltseele 193; der Fischer 174 A. 1.; Gesang der Geister 229; der Wanderer 233; Weissagungen des Bakis 411; Chinesisch-deutsche Jahreszeiten 298; Howards Ehrengedächtnis 302; Paria 418; Trilogie der Leidenschaft 296; Dornburg (Sept. 1828) 301; Vermächtnis 163, 448.
Geheimnisse 354.
Geschichte der Farbenlehre 403.
Gott, Gemüt und Welt 327, 257, 327.
Götter, Helden und Wieland 381.
Götz 396 A. 1.
Hermann und Dorothea 437.
Nach Falconet und über F. 193.
Natur, die 189, 230.
Novelle 314.
Pandora 338, 415.
Pläne und Schemata zur allgemeinen Naturlehre 277.
Schweizer Reise (1779) 298.
Unterhaltungen deutsch. Ausgew. 355, 414.
Wahlverwandtschaften 299, 334, 443 A. 1.
Werther 191, 328, 382.
Wilh. Meisters Lehrjahre 349, 385, 416, 428.

Wilh. Meisters Wanderjahre 338, 447, 450.
Winkelmann 189, 422.
Zahme Xenien 51 A. 1., 327.
Gott 434, 442 ff.
Gottfried von Strassburg 378, 424 A. 1.
Grazioso-Figur 413.
Günther, Chr. 350.
Gut und Böse, bei Böhme 71; Herder 143; Goethe 234, 379.

Häckel 316 A. 1.
Haller 129.
Hamann 143 und A. 2, 421.
Harmonisierung der Gegensätze durch die Kunst 412, 431; durch das Weibliche 449.
Haus- u. Weltfrömmigkeit 394.
Hebbel 399.
Hegel 6, 19 A. 1, 64, 72 A. 1, 73 A. 1, 402.
Heimatskunst und Weltliteratur 394.
Heine 271 A. 1, 296 A. 1, 443 A. 1.
Heraklit 5, 17, 87 A. 1.
Herder 69, 120, 215, 236, 434; H. und Spinoza 158.
heroischer Affekt: Stoa 45; Bruno 80; 17. u. 18. Jahrh. 137.
historische und konstruktive Geschichtsauffassung 372.
Homer 435.
Homerkritik 409.
Howard, Luke 285 ff., 296.
Humanität bei Herder als Endziel 151, 156, 161; Goethe über dieses Ideal 182.
Hutcheson 94 f., 176 A. 1.
Hylozoismus der Griechen 17, 21; Goethes 185, 219.

Idee bei Goethe 212, 252; bei Kant und G. 212 A. 1; Idee u. Erfahrung 252, 365; Idee und Bedingung 372.
innere Form 203.
intellektuelle Anschauung 4; bei Plotin 51; Renaissance 59; Paracelsus 63; Herder 122, 126; Fichte und Schelling 186; Goethe 207 A. 1, 208 ff., 246 ff., 426.

Kant 65, 75, 96 ff., 168, 321 A. 1, 338 f., 453 A. 1; K. und Herder 120 ff., 133, 146, 182 f.
kausalmechanische Welterklärung 45, 81, 85, 293.
Keller, Gottfried 384.
Kielmeyer K. Fr. 237 ff.
Kieser, D. G. 321 A. 1.
Kirchengeschichte 406.
Kompensationsgesetz 87, 233, 239, 313, 317, 444 f.
komplette Mensch 421 ff.
korrelate Ideen u. Gestalten 401.
Kosmopolitismus 391.
Kräftemaximum b. Herder 147 ff., 154 ff., 161, 178; Goethe 434.
Kreislauf des Geschehens 7, 405.
Krieg, Beurteilung desselben bei Plato 28; Kant 110.
Kunst und Wissenschaft 426.
Künstlerisches Schaffen als Analogie des organischen Wachstums 9, 40, 78, 172, 189.
Kunsttheorie Herders 172.
Kunstwerk als organische Einheit 385.
Kunstwerk und Idealtypus 9; bei Aristoteles 40; Diderot 89; Kant 127; Herder 179; Goethe 208, 434.

Lambert 147.
Leben als Kampf 334, 339, 356, 451.
Leben aus Tod 140, 162, 195.
Lebenskunst 421 ff., 427.
Lebensstufen 240 A. 1, 341 ff.

Lebensüberdruss 333.
Leibniz 45, 76, 83, 95, 97, 143, 170, 196 A. 1.
Lili Schönemann 387.
Literargeschichtliche Epochen 406.
Lotze 250.

Magnet als Symbol, bei Herder 159; Goethe 257.
Maimon, Salom. 237 A. 1.
Mathematik 371.
mechanische Denkrichtung 1 ff., 12 ff., 45, 81 f., 96, 275, 349.
Mephistopheles 380.
Metamorphose bei Empedokles 22; Herder 161; Goethe 199, 223, 226, 251, 295, 315.
Meteorologie 384.
Mittelmass bei Aristoteles 38; Goethe 430.
Mittelstellung des Menschen, bei Plotin 49; Renaissance 60; Bruno 79; Goethe 229, 326, 418, 452.
Mohammedanische Dialektik 378.
Monas und Aussenwelt 340, 446.
Montesquieu 132.
Morgenstimmung in Goethes Lyrik 297.
Mörike 297 A. 2; 301 A. 1.
Möser J. 396.
Musik, Herder 179; Goethe 276 ff.
Mütter, die: im Faust 252.

Nachbilder 264.
Nationalgefühl, Mangel an 391.
Nebelerscheinung 297.
Neckam, Alexander 61 A. 1.
Negative Werte; Würdigung derselben bei Cardanus 65; Campanella 69; Böhme 71; Bruno 75; Kant 98, 111; Herder 141; Goethe 425.
Nemesis bei Plato 26; Herder 165.
Newton 76, 91, 145; Herder über N. 167.
Nikolaus von Cusa 63.
Nietzsche 8, 52, 381 A. 1.
Norm; Begriff derselben in der Stoa 43, 45; in der Neuzeit 81, 90, 349.
normal-abnorm in Goethes Morphologie 312, 382 ff.
Notwendigkeit u. Zufall 438 ff.
Novalis 165 A. 1, 320 A. 2.

Oken 167 A. 1.
Oper, Geschichte derselben 409.
organisch und sittlich 14, 349 f.
organischer Zusammenhang bei Bruno 74, 79; Herder 121, 128; Kielmeyer 237; Goethe 185, 209, 307, 383, 423.
orientalische Poesie 385.
Oscillation in der Meteorologie 291, Morphologie 309, 313; Geschichte 406.
Ostwald 255 A. 1; 315 A. 1.

Paracelsus 63, 228.
Perfektibilität 134, 196.
Periodizität; allgemein 227, 229, 236, 240; musikal. Rhythmus 279; Witterung 291; physiologisch 224; ethisch 326; Stimmungen 329, 331 f., 335 f.
physikalisch-ethische Einheit bei Goethe 267, 291, 300, 267, 272, 291, 300, 311, 346, 350, 434, 444.
Plastik bei Herder 174.
Plato 25, 47, 354.
Plotin 46.
Polarität: der Ausdruck 5 A. 1; Definition 4 ff., P. und Dynamismus 15; im griech. Denken 20.
Polarität, monistische und dualistische Fassung 19, 30, 42, 62, 75, 169, 565. Einfluss New-

tons 93; Neubegründung durch Kant 103; Zusammenhang mit Kants Metaphysik 116 ff.; Bestätigung durch elektrische und magnetische Erscheinungen 243.
Polarität bei Goethe; allgemein 220 ff., 230, 244 ff. (Kritisches); 256, 260 (Physik); 279 (Tonlehre); 289 (Witterung); 318 (Pflanze); 402 (geschichtl. Kontraste).
politische Freiheit 357 ff., 388.
Problem als Mitte 397.
Produktivität, period. Schwanken 332; als Reaktion 344.
Proklus 57, A. 1.
Protagoras 365 A. 1.
Pudelphänomen im Faust 264.
Purkinje 6 A. 1.
Pythagoras 19.

Reiz und Reaktion 129 ff., 176, 344, 338.
Relativismus 5; bei den Sophisten 24; französ. Materialismus 88; Goethe 234; logisch 363; geschichtlich 407; ethisch 379.
Religionen als Spiegelungen eines Typus 354 A. 1.
Robinet 85.
Rousseau 87, 107, 108 A. 1; R. und Herder 134.

St. Hilaire 367 A. 1.
Sammlung u. Zerstreuung 328, 369.
Satz des Widerspruchs 15, 90, 98, 117.
Schauspielkunst, Wechsel ihrer Ziele 408.
Schelling 73 A. 1, 186, 238 A. 1, 241 A. 1, 288 A. 1.
Schiller 273 A. 1, 362, 416, 418.
Schlosser, Chr. H. 281.
Schöne, das: seine vermittelnde Funktion 412, 420.
Schopenhauer 284 A. 1.
Schranke, Begriff derselben 311, 313, 354, 360.
Schwanken, periodisches: Meteorologie 291, Morphologie 308, 312; Stimmungen 329, 334; geschichtl. Bewegungen 342, 403, 406.
Schwärmerei und Rationalismus 167.
Schweifen und Konzentration 328, 349.
Selbstbewusstsein durch Spaltung 71, 79, 188, 231, 255.
Selbstkorrektur 291, 311, 314, 384, 442.
Shaftesbury 79, 85, 137, 143, 230 A. 2, 232, 351, 427.
Shakespeare 419, 435, 441.
Shelley 306.
Sinnliches Element i. d. Kunst 54, 418.
sinnlich-sittliche Einheit 415.
Sittengesetz 350, 448.
Sittliche Weltordnung 349, 353, 443.
Spannungszustand 256, 397.
Spencer 22, 200, 241 A. 1.
Spiegelung in Gegensätzen 374, 397, 400, 321.
Spinoza 57, 67 A. 1, 88 A. 1, 312, 339, 362; S. und Herder 158.
Spiralform des Geschehens 8, 405, 450.
Spiraltendenz in der Morphologie 318.
Sprachliches:
Ausdrücke für die Vorgänge des organischen Wachstums 212 A. 2; gemäss 352; Gemüt 284; geniessen 192 A. 1; Leidenschaft 383; Notwendigkeit u. Zufall 438 A. 1; schweben 431; steigern 201; wogen und schwanken 406; Zustand 230 A. 3.
Staatstheorie Goethes 357, 389.

Steigerung 7; Herder 179 u. A. 1; Goethe 196 ff., 256, 316, 422.
Stoiker 42, 57, 112.
Stolberg, Agnes 414.
Streben als Selbstzweck bei Aristoteles 35; Kant 108; Fichte 186; Goethe 451.
Streben und Bedingung 346.
Stufenreich der Kräfte, bei Aristoteles 34; Plotin 47; Bruno 78; Leibniz 84; Robinet 85; Herder 154; Schelling 186; Goethe 185, 188.
Sturm- und Drang-Epoche 124.
Sündenfall der Seele: Plotin 6, 49; Renaissance 60; deutsche Mystik 70; Herder 141; Goethe 227 ff., 326.
Swedenborg 229.
Synthese und Analyse 367.
Systole und Diastole, bei Plato 25 A. 1; Telesius 67; Böhme 71; Bruno 76; Herder 131; Goethe 228, 282, 291, 328, 349, 365, 395, 407.

Telesius 66.
Tischbein 295. 298.
Tobler 230 und A. 1.
Toleranz 386.
Tonlehre 276.
Totalität bei Bruno 79; Herder 128; Goethe allgemein 191; Farbenlehre 263, 269, 272; Tonlehre 278; Denkmethode 365; Bildung 420, 423 ff,; im Kunstwerk 385.
Tragische, das: bei Aristoteles 41; Goethe 416 A. 1.
Tun und Denken 336.
Typische das: Beobachtung desselben durch G. 204.
Typus als ideelles Formprinzip bei Aristoteles 34, 38; Bruno 77; Goethe 203, 212, 251, 307, 367 A. 1, 400.
Typus und Einzelgebilde 308.
Typus und Gesetz 12, 205.

Umschreitung 404, 445.
Urphänomen 205.

Verähnlichung bei Plotin 50; Renaissance 62; Campanella 69; Herder 160.
Verkörperung und Entkörperung 49; 296, 326, 371, 450.
visueller Typus 266.
vita activa: contemplativa 37, 44, 66, 73, 332, 336 ff., 400.

Wagner, R. 304 A. 2.
Wahlverwandtschaften 361.
Wahrheit und Irrtum 379.
Weigel, Valentin 71.
Weimar und Jena 329.
Weltorganismus (die Welt als gegliederte Mannigfaltigkeit individueller Kräftesysteme) bei Bruno 76; Herder 144, 148 f., 154, 159; Kielmeyer 240; Goethe 207, 421.
Weltvernunft: Stoa 43; Bruno 78; Goethe 444.
Weltseele 188 ff., 237 A. 1.
Werdende, das: als Erscheinungsform des Seins oder Typus 251.
Wieland 386, 430.
Winckelmann 175 A. 1, 422.

Zeitalter u. Individuum 342.
Zelter 281.
Zufall 439.
Zweckbegriff 8; letzter Zweck u. Endzweck bei Kant 115; bei Kant u. Herder 121; in Herders Ästhetik 182; bei Goethe 207, 213; in der nachkantischen Philosophie 246.
Zwiegespräch, Goethes Vorliebe für 373.

Goethe, Johann Wolfgang von- Biog. & cri. LG.
Author Boucke, Ewald Augustus G599
Title Goethes Weltanschauung. .YbouW

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU